الشورى في الإسلام

الكتاب: الشورى في الإسلام

الكاتب: د. برهان زريق

الطبعة الأولى: 2016

الكتاب صدر بعد وفاة الكاتب يرحمه الله

لذا لم يحظ بالتدقيق من قبله

يرجى موافاتنا بملاحظاتكم واقتراحاتكم

على البريد الالكتروني:

Burhan_zraik@yahoo.com

موافقة وزارة الاعلام السورية على الطباعة

رقم/113877/تاريخ 2017/3/8

د. برهان زريق

الشورى في الإسلام

أعيش...لأكتب

المحامي الدكتور
مهران زريق

النظرية العامة للشورى في الإسلام

نستطيع القول «بيقين» إن الشورى في الإسلام مبدأ حياة يسوس ويسود جوانبها الرحبة، وما تمور به من أسس وجوانب قاصدين هنا بالمبدأ قاعدة القواعد[1]، أي تلك الآلية التي تحكم جملة قواعد، فالشورى بهذا التأصيل ليست نظاماً سياسياً فقط، بل منهجاً اجتماعياً وأساساً شرعياً يقوم عليه نظام المجتمع المسلم، حتى وقبل وجود الدولة والحكومة، وقد نقل "القرطبي" في تفسيره عن "ابن عطية" قوله: ((الشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب)).

وقد نزلت ثلاث آيات تتعلق بالشورى[2]، وفضلاً عن ذلك فقد أوجب الله تعالى الرجوع إلى الأمة في آيتين، فقال في سورة آل عمران: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ **آل عمران/159**، وجعل من بين صفات المؤمنين تبادل الرأي والتشاور في أمورهم فذكر في سورة الشورى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ **الشورى/38**.

---

[1] هذا هو معنى تحديد المقصود بالمبدأ عند رجال القانون.

[2] توفيق الشاوي: فقه الشورى والاستشارة، دار الوفاء، مصر، 1992، ص7.

وهنالك الأحاديث الكثيرة للرسول الكريم ﷺ، تدعو إلى المشورة وأخذ الرأي، منها قوله ﷺ: ﴿وَاسْتَعِينُوا عَلَى أُمُورِكُمْ بِالْمُشَاوَرَةِ﴾.

وكان يردد في أكثر المناسبات: ﴿أشيروا عليَّ أيها الناس﴾[1].

وفضلاً عن ذلك، فقد كان الخلفاء الراشدون يرجعون إلى الصحابة في كل ما يهم المسلمين، ومن ثم فقد كان نظام الحكم شورياً إلا أنه تطور بعد عهد الخلفاء الراشدين من الشورى إلى الملكية المطلقة على عهد أبي جعفر المنصور في مستهل الخلافة العباسية[2].

وزيادة في الإيضاح، فقد تطور النظام السياسي في الإسلام من نظام ديموقراطي في عهد الخلفاء الراشدين إلى نظام ملكي وراثي، ولكنه مقيد في بداية عصر الأسرة الأموية، ثم انقلب حكماً مطلقاً مع نهاية عهد الأمويين وفي ظل الحكم العباسي[3].

وأخذ الرأي وإعطاؤه لم يكن أمراً غريباً على العرب في الجاهلية، ونحن نذكر القارئ بتجربة المزود التي ذر قرفها في اليمن، كما أن المشورة وأهل الرأي انطلق بالحديث عنهما الركبان، ونكتفي هنا بذكر قول الشاعر "الأفوه الأودي":

تبقى الأمور بأهل الرأي ما صلحت   فإن تولت فبالأشرار تنقاد[4]

---

[1] الظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، بيروت، دار النفائس، 1990، وانظر عدنان السيد حسين: مقال موسوم بعنوان السلطة ومصادر الشرعية في البلدان العربية، منشور في مجلة المستقبل العربي عدد 207 أيار 1996، ص91، وانظر صحيح البخاري حديث 3944 باب 33، المغازي، ص1426.

[2] د. عبد الرحمن بدوي: الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، ج1، ص15. وانظر د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، القاهرة، دار النهضة العربية، 1967، ص121.

[3] د. ثروت بدوي: المرجع السابق، ص127.

[4] القصيدة بكاملها في الجزء الثاني من الأمالي لـ أبو علي القالي، ص224.

وقول لقيط بن يعمر:

ما انفك يحلب هذا الدهر أشطره يكون متَّبعاً طوراً ومتَّبَعاً[1]

والشورى هي الأصل الثاني للنظام الإسلامي بعد النص، فالشورى بذاتها نصٌ، نصَ على الإقرار للأمة المستخلفة بحقها في المشاركة العامة في شؤون الحكم. بل إن ذلك من واجباتها[2]، إذ الشورى علم على دولة الإسلام وأمة الإسلام، ولهذا لو قلت إنها دولة الشورى وأمة الشورى لهديت إلى الحق[3].

وقد تفرد الإسلام بهذا المبدأ الأصلي وأقره سلوكاً عاماً في المجتمع وأسلوباً في إدارة الشؤون العامة، حتى أن المفسر الكبير الأندلسي "القرطبي" ربط به شرعية الحكم فقال: من لم يستشر العلماء فعزله واجب لا خلاف بين العلماء[4].

والشورى في الإسلام ليست حكماً فرعياً من أحكام الدين، يستدل عليه بآية أو بآيتين وببعض الأحاديث والوقائع، وإنما هي أصل من أصول الدين، ومقتضى من مقتضيات الاستخلاف أي أيلولة السلطة الربانية إلى العباد[5].

فالشورى هي العمود الفقري في سلطان الأمة، ونهوضها بأمانة الحكم على أساس المشاركة والتعاون والمسؤولية وهي مشاركة خولها لأئمة المسلمين في التشريع

---

[1] أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني، 2/23 طبعة الساسي.

[2] عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: الشورى وأثرها في الديمقراطية، الخرطوم، اتحاد طلاب جامعة الخرطوم، ص7، وانظر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1993، ص108.

[3] سعدي أبو جيب: دراسة في منهاج الإسلام السياسي، بيروت، ص559.

[4] أبو عبد الله محمد بن أحمد شمس الدين **القرطبي**: الجامع لأحكام القرآن، ط3، بيروت، دار الكتاب العربي، 1948، ج4، ص249.

[5] د. حسن الترابي: الشورى والديمقراطية، إشكالات المصطلح والمفهوم، المستقبل العربي، السنة 8، العدد 75 أيار 1985، ص13، ود. أحمد كمال أبو المجد: حوار لا مواجهة، دراسة حول الإسلام والعصر، القاهرة، دار الشروق، 1988، ص105.

والتنفيذ[1]، فعن عليّ كرم الله وجهه قوله: ((قلت يا رسول الله إن نزل بنا أمر، فما تأمر؟ قال: شاوروا فيه الفقهاء والعابدين ولا تمضوا فيه برأي خاص)).

ولقد كان الأمر كذلك في عهد الخلافة الراشدية، فقد كان المسجد منتدى لتداول الرأي في كل المشكلات المطروحة[2].

ولقد انقلب حكم الشورى بعد سيدنا عليّ ليصبح انفراداً واستبداداً بالسلطة دون أصحابها الشرعيين، فسقط بذلك ركن من أركان الشريعة، وبدأت رحلة الفصام النكد بين الدين والسياسة في حياة المسلمين[3].

روى "مسلم عن عبد الله بن عمر": ((من بايع إماماً فأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه، فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر، فاضربوا عنقه)).

هذا وسنقسم الكتاب إلى قسمين رئيسيين، نتكلم في **القسم الأول** عن النظرية في حال السكون، أي عن بنية النظرية ومواضيعها وفروعها، على أن نتكلم في **القسم الثاني** عن النظرية في حالة الحركة والتطبيق والممارسة، مشيرين إلى أننا أخذنا بعين الاعتبار – في القسم الثاني – مشروعية الممارسة، حيث جرى التمييز بين الشورى في الحقبة الراشدية وبين الشورى في مرحلة الملكية العضوض، مع التنويه بأننا درسنا التجربة النبوية مع مرحلة التأسيس «النظرية في حال السكون» على اعتبار أن هذه التجربة انطوت على عنصر تأسيس بنيوي «تشريع ابتنائي» في تكوين النظرية دون أن تكون مجرد مظهر تطبيق محض.

[1] الشيخ راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الاسلامية، ص109.

[2] المرجع السابق، ص123.

[3] سيد قطب: هذا الدين، ط9، القاهرة بيروت، دار الشروق، 1987.

الشورى في حال السكون

«بنية النظرية ومضامينها»

وقد راعينا تقسيم هذا البحث إلى عدة مواضيع مثل: المفهوم العام للشورى- التعريف بالشورى – الشورى في حالة الجاهلية – الشورى في الإسلام.

وطبعاً فكل موضوع يتفرع بدوره إلى تقسيمات أخرى، كما سيتضح لنا من الأبحاث المقبلة.

المفهوم العام للشورى

وسنفرع على هذا الموضوع ما يلي:

أ- الشورى لغة.

ب- الشورى مصطلحاً.

ج- التعريف بالشورى.

الشورى لغة:

جاء في لسان العرب لابن منظور «مادة شور» أن كلمة شورى تعني معرفة حقيقة الشيء، وذلك عن طريق عرضه على أصحاب الرأي والحكمة، وعلى هذا يقال شاورته في الأمر واستشرته في هذا المعنى، وفلان خبير مشير، أي يصلح للمشاورة، وشاور مشاورة وشواراً واستشارة طلب منه المشورة، وأشار عليه بالرأي، وأشار يشير إذا ما وجه الرأي، ويقال فلان جيد المشورة[1].

والشورى والمشاورة والمشورة مصادر لفعل شار، نقول شاورته في الأمر، أي طلبت رأيه، واستخرجت ما عنده وأظهرته، فأصل المشاورة الاستخراج والإظهار[2].

---

[1] محمد بن مكرم جمال الدين **ابن منظور**: لسان العرب، دار صادر، بيروت، ص437.

[2] شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني **الألوسي**: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، ج25، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص46.

الشورى مصطلحاً:

أما الشورى بصفتها مصطلحاً وجهازاً مفاهيمياً، فتقترب من المعنى اللغوي، وهذا ما يتضح من قول الراغب الأصفهاني: ((هي استنباط المرء لرأي غيره فيما يعرض له من الأمور المشكلات، ويكون ذلك في الجهة التي يتردد فيها بين فعلها وتركها))[1].

ولما كانت الشورى هي المفاوضة في الكلام لإظهار الحق، فمن الطبيعي «وإلا عد مقنناً» من طالب المشورة لا يملك إلا التقيد بالنتائج التي يسفر عنها البحث عن الصواب، لأن المشاور يجتني جني الصواب من خلال أفكار ذوي الألباب[2].

هذا و"للدكتور الدريني" تحديد جميل ودقيق لمعنى كلمة الشورى، هو الاجتهاد بالرأي الجماعي[3]، فهذا الاجتهاد الجماعي هو أنصح شكل من أشكال الشورى التي قد تكون عملاً فردياً محضاً.

وهذا المعنى للشورى يزداد وضوحاً إذا ما قارناه بمعاني أخرى قريبة وملازمة له في النسق المعرفي، مثل مصدر الشرعية في الإسلام «الوحي» وأساس الشرعية وركنها «شرع الله» ووعاء الشرعية والقائم بها «الأمة الإسلامية».

على ضوء ما تقدم نجد بعض الباحثين يحدد معنى الشورى بالشرعية[4]، في حين نرى بعضهم يحدده بمصدر الشرعية لا الشرعية ذاتها[1]، بل نجد فريقاً ثالثاً ينتقد هذا المصدر لأنه يجد فيه تحريكاً لأطماع الوصول إلى الخلافة[2].

---

[1] محمد محمد الخطيب: دستور الحكم الإسلامي، رسالة دكتوراه، مخطوطة، 1980، ص287.

[2] علي محمد لاغا: الشورى والديمقراطية، ص15.

[3] د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسية والحكم، ص448.

[4] د. علي محمد جريشه: المشروعية الإسلامية العليا، القاهرة، دار غريب للطباعة، 1976، ص235.

وفي الحقيقة فكلمة الشورى «بصفتها جهازاً مفاهيمياً» وردت في سورة الشورى ضمن سياق عام يتحدث عن الوجود وعن الشرع أساساً للشرعية. قال تعالى: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ الشورى/**13**.

ويتابع في هذا السياق قوله في الجزاء خروجاً على ذلك، أي القول في عدم الشرعية. قال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاء شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَن بِهِ اللَّهُ وَلَوْلَا كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ الشورى/**21**.

يستأنف الحديث عن أمة المؤمنين وصفاتها فيقول تعالى: ﴿فَمَا أُوتِيتُم مِّن شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴿36﴾ وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ﴿37﴾ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ الشورى/**36 – 38**.

لهذه الأسباب، فالشورى لا تعني الشرعية أو أساسها، وغير ذلك من المعاني السابقة. فهي آلية عملية وتطبيقية تنطلق من مصادر الشرعية لتضع هذه المصادر موضع التطبيق والتنفيذ.

إنها، باختصار، العقل العملي في حال الحركة منطلقاً من العقل النظري في حال السكون «مصادر الشرعية».

---

[1] عدنان السيد حسين: السلطة ومصادر الشرعية في البلدان العربية، مجلة المستقبل العربي، بيروت، عدد 207 أيار 1996، ص91.

[2] الشيخ محمد مهدي شمس الدين: نظام الحكم والإدارة في الإسلام، بيروت، دار النفائس، 1990، ص67.

التعريف بالشورى:

التعريف بالشيء من أشق الأمور، وقد أثر عن الرومان قولهم: ((التعريف بالشيء أمر خطير))، ذلك أن التعريف بالشيء –حسب قول المناطقة العرب –هو بيان أوصافه أو مكوناته الأساسية، أي بيان حده التام على هذا الأساس عرف بعضهم الشورى بأنها الشريان الذي تجري من خلاله أفكار الأمة وآراء أبنائها، كما عرفها "ابن العربي" في كتابه **أحكام القرآن** فقال: ((هي ألفة الجماعة ومسار العقول وسبب إلى الصواب))[1].

وفي نظرنا أنه لا يكفي القول بجريان الفكر في شريانه أو القول بأنه ألفة الجماعة. فهذا كلام عام وعرضي ومجرد وصف خارجي ينطبق على كثير من الأمور. والمعول عليه «كما قلنا» البحث عن ذلك الحد التام القائم على العناصر الثابتة لذلك.

فالأصح التعريف بالشورى في ضوء المبادئ الشرعية التي تحكمه، أي في ضوء تحقيق الشرعية أولاً، ثم في ضوء السلطة التقديرية التي يمتلكها الذي يتصدى لإعطاء الرأي.

فرجل الإدارة مثلاً يملك السلطة التقديرية المخولة له الاختيار، ولكنه يضع مبدأ المشروعية نصب عينيه، والأمر نفسه بالنسبة إلى الشورى الاجتماعية التي مناطها الخير بآلية التقدير. فالشورى «بهذا المعنى» حق، ولكنه حق ذو وظيفة تؤدى من أجل الغير، فرداً كان أم مجتمعاً، فكانت حقاً وواجباً «ضمن صلاحية الاستنساب التقديرية» وباعتبار السياسة إنما تعني القيام على الأمر بما يصلحه، وهي تدبير الأمر في الأمة داخلاً وخارجاً تدبيراً منوطاً بالمصلحة، فالشورى السياسية في جوهرها، ليست إلا مبدأ عاماً يوجب اختيار الصالح المناسب

---

[1] توفيق الشاوي: فقه الشورى والاستشارة، مجلة الاجتهاد، دار الاجتهاد، بيروت، العدد العشرون، السنة الخامسة، صيف 1993، ص267.

لظروفها، تحقيقاً لمصالحها العليا، لما تقرر في الشرع من أن التصرف على الرغبة منوط بالمصلحة[1].

فالشورى في الإسلام[2] أصل مشروعية الولاية العامة على الأمة فهي خصيصة من خصائص الأمة الإسلامية، ومبدأ عام مقرر في القرآن الكريم، وهي حق وفي الوقت نفسه واجب، نقول هي حق وظيفي إذ المصلحة التي رسمها الشارع غاية الشورى[3]، يقول الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ: ((من بايع رجلاً عن غير مشورة من المسلمين، فإنه لا بيعة له، ولا الذي بايعه))[4].

ويؤكد هذا المعنى "الإمام الغزالي" بقوله: ((ولو لم يبايع أبا بكر وعمر، وبقي كافة الخلق مخالفين، لما انعقدت الإمامة، فإن المقصود الذي طلبنا له الإمامة جمع شتات الآراء ولا تقوم الشوكة إلا بموافقة الأكثرين))[5].

ويقول "ابن تيمية": ((لما عهد إليه أبو بكر، إنما صار إماماً لما بايعوه وأطاعوه، ولو قدر أنهم لم ينفذوا عهد أبي بكر، ولم يبايعوه، لم يصر إماماً، أي بحكم الشرع واعتباره))[6].

وهذه هي الشورى السياسية التي تعني اختيار الرئيس الأعلى للدولة، أما الشورى التشريعية فتقتصر على وظيفة التشريع ويضطلع بها أولو الأمر، كما سنحدد. وبيان ذلك أن الاجتهاد الفردي والجماعي في أحكام الشريعة أصلاً من أصول فقهها، لأن ذلك مرتبط بحرية الرأي، والتعبير الذي هو مظهر من مظاهر

---

[1] د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص412.

[2] وطبعاً نحن حيال المدلول الضيق: stricto-sense للشورى، ألا وهي الشورى السياسية.

[3] د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص419.

[4] أبي محمد عبد الملك بن هشام الحميري المعروف بـ **ابن هشام**: السيرة النبوية، ج4، ص338.

[5] محمد بن محمد **أبو حامد الغزالي** الطوسي: فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية، ص66.

[6] د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ص414.

الشخصية الإنسانية، إذ بحرية التعبير تحقق الشخصية الإنسانية وجودها الفكري بما تعبر عن ملكاتها ومواهبها، لهذا فقد أطلق على الشورى مصطلح «المبايعة» وفسرها ابن خلدون بأنها العهد على الطاعة[1].

وقد كان العرب يأنسون من أنفسهم نقاء المعدن وصفاء الطبيعة، ويرمقون غيرهم من أتباع الديانات والحضارات الأخرى، فلا يرون لديهم ما يبعث على الإعجاب أو الاحترام، دون أن يكون هذا الشعور غروراً بعيداً عن الواقع.

أجل كانوا يرون أنفسهم أقوم طباعاً وأنفذ أفكاراً، وأعصى على الضيم، وأنأى عن الدنية، وأقدر على عظائم الأمور ونيل الأمجاد..

وقد نوه الله – جل شأنه – بذلك الاعتداد العربي فقال: ﴿وَهَـذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُواْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴿155﴾ أَن تَقُولُواْ إِنَّمَا أُنزِلَ الْكِتَابُ عَلَى طَآئِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا وَإِن كُنَّا عَن دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ﴿156﴾ أَوْ تَقُولُواْ لَوْ أَنَّا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْكِتَابُ لَكُنَّا أَهْدَى مِنْهُمْ فَقَدْ جَاءكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَذَّبَ بِآيَاتِ اللّهِ وَصَدَفَ عَنْهَا سَنَجْزِي الَّذِينَ يَصْدِفُونَ عَنْ آيَاتِنَا سُوءَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُواْ يَصْدِفُونَ﴾ **الأنعام/155-157**.

وقال: ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءهُمْ نَذِيرٌ لَّيَكُونُنَّ أَهْدَى مِنْ إِحْدَى الْأُمَمِ فَلَمَّا جَاءهُمْ نَذِيرٌ مَّا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُوراً﴿42﴾ اسْتِكْبَاراً فِي الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلاً وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلاً﴾ **فاطر/42-43**.

ويصور "الجاحظ" نظرة العرب إلى أنفسهم فيقول:

---

[1] عبد الرحمن بن محمد **ابن خلدون**: المقدمة، ص175، وأبو الحسن علي بن محمد البصري البغدادي، الشهير بالماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص5.

((وللعرب من صدق الحس، وصواب الحدس، وجودة النظر، وصحة الرأي ما لا يعرف لغيرهم، ولهم العزم الذي لا يشبهه عزم، والصبر الذي لا يشبهه صبر، والجودة والأنفة والحمية التي لا يدانيهم أحد فيها، ولا يتعلق بها رومي ولا هندي ولا فارسي.

ولعل فيهم خصلة لا توجد بغيرهم، ذلك أن سفلة كل جيل، وغفلة كل صنف إذا اشتد تشاجرهم وطالت ملاحاتهم، وكثر مزاحهم، وشاعت الدعابة بينهم، وجدتهم يخرجون إلى ذكر الحرمات، وشتيمة الأمهات واللفظ السيء والسفه الفاحش، وليست بسامع من هذا حرفاً في البادية، لا من صغيرهم ولا من كبيرهم، ولا جاهلهم ولا عالمهم.

وليس في الأرض صبيان في عقول الرجال غير صبيانهم، وكل شيء تقوله العرب هو سهل عليها أو كطبيعة فيها، وكل شيء تقوله العجم فهو تكلف واستكراه))[1].

هذه هي المرشحات والصفات التي انفردوا وتحلوا بها.

الناحية النفسية:

بلغت قوة الفرد مداها عند العرب فقد شعر أن له العزة، وتمام الشخصية ما يجعله إنساناً يفرض نفسه على ما حوله، ويأخذ امتداده المطلق في كل ناحية، وقد جعلهم هذا الشعور أصحاب حساسية شديدة بأنفسهم، وبما عليهم من واجبات وما لهم من حقوق، وربما وصلوا في تلك العاطفة إلى حد التطرف على نحو ما قال شاعرهم زهير بن أبي سلمى:

لو كان في الألف منا واحد فدعوا من فارس؟ خالهم إياه يعنونا

أو كما قال طرفة بن العبد:

إذا القوم قالوا من فتى خلت أنني عُنيت فلم أكسل ولم أتبلد

[1] الشيخ محمد الغزالي: حقيقة القومية العربية، ص26.

وهذه الخصلة تجعل صاحبها رجل صدق ووفاء، إذا قال كلمة وقف عندها فلم يغلبه نسيان، ولم تذله رهبة[1].

والبيئة العربية طبعت أ بناءها على إلف الصعاب، وقلة المبالاة بالشدائد، ومواجهة الموت ببسالة ورضا، أو برغبة وابتسام، إنهم لا يعبدون الحياة، أو يقبلونها على أي أحوالها، كلا، إما لانت لهم أو بانوا عنها، ولن يقبلوها على ضيم أو حرمان، وفي ذلك يقول دريد بن الصمة:

أبى الموت إلا آل صمة إنهم   أبوا غيره والقدر يجري إلى القدر

فإنا للحم السيف غير نكيرة   ونلحمه حيناً وليس بذي نكر

قسمنا بذاك الدهر شطرين بيننا   فما ينقضي إلا ونحن على شطر

وقول الآخر:

شددنا شدة فقتلت منهم   ثلاثة فتية وقتلت (قينا)

وشدوا شدة أخرى فجروا   بأرجل مثلهم ورموا (جوينا)

وكان أخي جوين ذا حفاظ   وكان القتل للفتيان زينا

وكما كان العربي شجاعاً كان كريماً مسماحاً، يتهيأ لمقابلة أضيافه وهو متهلل الأسارير، وطيب النفس:

مقام أبو ضيف كريم كأنه   وقد جد في فرط الفكاهة مازح

إلى جزم مال قد نهكنا سوامه   وأعراضنا فيه بواق صحائح

وقال:

فصبوا بمدرجة الطريق قدورهم   يتسابقون إلى قرى الضيفان

ويكاد موقدهم يجود بنفسه   حب القرى حطباً على النيران[2]

---

[1] الشيخ محمد الغزالي: حقيقة القومية العربية، ص27.

[2] المرجع السابق، ص29.

ومن خلائق العرب غيرتهم الشديدة على الأعراض، وحرصهم البالغ على صيانة الحريم، وربط ذلك بكرامة الفرد والأسرة، وذهابهم في هذا المضمار إلى حد لا تعرفه أمة أخرى.

وقد بلغ الهوس بنفر منهم أن كره البنات ووأدهن أطفالاً خشية العار، أو خشية العجز عن الارتزاق.

على أن وأد البنات ظهر لماماً في بعض القبائل وبرئت منه جملتها وجوانب النفس العربية تفيض بكثير من معاني القوة والصراحة والصرامة والأنفة، وهي خصال إذا صلح توجيهها صنعت العجائب وذاك ما تولاه الإسلام[1].

الناحية الاجتماعية:

وامتياز العرب بالصفات السالفة يزيده التماعاً خلو بيئتهم من الفساد المعقد الذي زخرت به البيئات المجاورة[2].

فليس في هذه البيئة العربية الكهنوت الديني، ولا النظام الإقطاعي ولا الاستبداد السياسي، مما عرفته الشعوب الأخرى، وترك في كيانها المادي عللاً جساماً.

نعم خلت الجزيرة من الملوك المتوجين وكان نظامها السياسي أشبه بمجموعة من القيادات المحلية المتناثرة هنا وهناك.

ولم يكن سيد القبيلة جباراً فيهم يهضم من حوله، بل كانت القبيلة تحمي كل أمرئ فيها، ويضرب سياجاً منيعاً حول حرماته.

وقد أتاح هذا النظام لكل واحد من القبيلة قدراً من الأمان يحيا في ظلاله وافراً، إذ إن العدوان عليه ليس عدواناً على امرئ فرد، بل على قبيلة بأسرها[1]. وإلى هذا النظام السائد يرجع ما ظفرت به دعوة الإسلام أول أمرها من محافظة وبقاء.

---

[1] الشيخ محمد الغزالي: حقيقة القومية العربية، ص30.

[2] المرجع السابق، ص30.

وقد رفض بنو هاشم أن يخلّوا بين النبي ﷺ وبين أعدائه، ورأوا أن تسليمه لخصومه عار يلحق أهله كلهم، وإن كان فيهم من لا يؤمن برسالته ولا يستجيب لدعوته.

وقد رأينا العباس «وهو كافر» يحدث الأنصار قبل انتقال الرسول ﷺ إلى بلدهم فيقول: ((إن محمداً هنا في عزوة تنافح عنه، فإذا لم يلق مثل هذه الحماية من أهل المدينة فلا معنى لخروجه)).

ورأينا أبا لهب وقد نزل فليه قرآن يلعنه، يعرض على النبي ﷺ أن يقوم منه مقام أبي طالب بعد وفاته، فيتولى نصرته ومؤازرته.

ورأينا المطعم بن عدي «وهو مشرك» يقبل أن يدخل الرسول ﷺ في جواره، وهو عائد من الطائف عودة محزنة متعبة، فيخرج هو وبنوه في سلاح كامل ليقاتلوا من يحاول النيل من محمدﷺ.

فهذه النخوة الغريبة كفلت لوناً من الحرية السياسية والكرامة الفردية، لم يعرف عصرئذٍ في أية دولة أخرى.

ولو أن داعية التوحيد ظهر في ربوع الروم، أو أقطار الفرس لأصدر كسرى أو قيصر أمراً باعتقاله، أو ضرب عنقه، فانقضى وانقضت دعوته دون أن يفهمها أحد.

ولو أنه نال فرصة الحياة أياماً ما استطاع أن يرين على مكث جيل من الرجال رسا اليقين في صدورهم وقلوبهم.

ولم تعرف بطحاء مكة ولا ما حولها الكهانة الدينية التي تسير أبداً في ركاب الكنيسة، ويمكننا القول إن الطبيعة العربية غلبت على خلائق كثير من اليهود

---

[1] الشيخ محمد الغزالي: حقيقة القومية العربية، ص30.

والمتهودين والنصارى والمتنصرين، فلم تستطع هذه الديانات اجتذاب جمهرة العرب إليها، ولا هي حيث استقرت، بقيت لها نظمها الكنسية المعروفة في بلاد الروم مثلاً..

وكانت أمية الكتابة وأمية التدين تستولي على تلك البقاع الشاسعة، وتجعل قلوب أهليها وأذهانهم على الفطرة.

ذلك لأن الأرض الحالية أعون على سرعة البناء من الأرض المليئة بالأنقاض. وحرب الكلام والسنان مع أولئك الوثنيين كانت أبعد من الدس والالتواء من الحروب التي نشبت للأسف مع أهل الكتاب، سواء في الجزيرة أو ما وراءها[1].

وكان في عرب الجزيرة الغنى والفقر، ولكن الصحراء الواسعة خلت من نظام الإقطاع، وما يتبع الإقطاع من رق وهوان وترف وانتفاخ.

وكانت العلائق بين السيادة والعبد أدنى إلى الكرامة الإنسانية من الأوضاع التي عرفت في أقطار أخرى، ومنطقهم ما قاله الشاعر:

جفاني الأمير، والمغيرة قد جفا وأمسى يزيد لي قد أزور جانبه
وكلهم قد نال شبعاً لبطنه وشبع الفتى لؤم إذا جاع صاحبه

وجو الحرية الطليق في هذه الوهاد والنجاد، أتاح لصنوف الناس مستوى من الخلق المفعم بالإباء والحمية لا نظير له في أقطار أخرى.

وقد يظن ظان أن ما نقلناه من شواهد التضحية والإيثار والاعتزاز، أو من معالم الكرامة الاجتماعية والسياسية، ليس أكثر من صور جريئة، وأحوال محلية لبعض الأفراد والقبائل، ولا يمكن الاستدلال بها على واقع المجتمع العربي في هذه الإعصار. فها نحن نسوق الشواهد التي ذكرناها بياناً لوجهة الأخلاق في تلك البيئة، إذ التقاليد في أمة ما تأخذ سمتها الكاملة في سلوك نفر من أبنائها، وتبقى بعد ذلك مُثُلاً عليا للجماهير التي تجاهد لبلوغها، وتحب أن تعرف بها.

---

[1] الشيخ محمد الغزالي: حقيقة القومية العربية، ص31.

وقد كان العرب في جملتهم من النواحي النفسية والاجتماعية على ما وصفنا من سخاء وإباء، واعتداد بالنفس والقبيلة[1].

ومن هبط منهم عن هذا عُرف بسوأته تلك، وسقطت حرمته عند نفسه، وعند غيره، وذلك لصفاء الفطرة العربية وخلوها من التأثر بثقافات فلسفة مناهضة.

مع أن أمية القراءة والتعليم غلبت على أكثر العرب، فقد امتازوا بشيء كثير من حدة الفهم، وصفاء الذهن، وإحكام التعبير، وسرعة الإدراك، مع سهولة في العيش، وبساطة في البيئة، وبعد تام عن التصنع والمداجاة. وإنك لتجد أعرابياً مؤمناً يسأل عن الله كيف عرفه؟ فيقول: البعرة تدل على البعير، والأثر يدل على المسير. فأرض ذات فجاج، وسماء ذات أبراج، أفلا تدل على الخبير البصير؟.

وإلى هذه الطبيعة السهلة، وإلى أنها لا تألف النقائص، ولا تسيغ الالتواء الفكري، نرجع نجاح الإسلام في حجاجه مع أولئك العرب عندما كانوا مشركين، ذلك أن القرآن جادلهم في شأن آلهتهم التي أشركوا مع الله، ألها نصيب في الخلق والرزق والتدبير؟ فكانت الإجابة المسددة: لا.

﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ والأَبْصَارَ وَمَن يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيَّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ الأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللّهُ فَقُلْ أَفَلاَ تَتَّقُونَ﴿31﴾ فَذَلِكُمُ اللّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلاَّ الضَّلاَلُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾ يونس/**31-32**، ولو كان غيرهم من أصحاب الفلسفات الأخرى لكانت إجابته مليئة بالعقد والأغاليط والعجر والبجر[2].

لقد ظهر الإسلام، والخلاف ناشب بين الرومان من ناحية، وجمهرة أهل الشام ومصر من ناحية أخرى في تلك المسائل المحيرة.

---

[1] الشيخ محمد الغزالي: حقيقة القومية العربية، ص34.

[2] المرجع السابق، ص38.

أما عرب الجزيرة فكانوا بعداء عن هذه المجادلات التي لا توائم أذهانهم، ولا تصاحب أمزجتهم، ولا طاقة لهم على الخوض فيها .

إن العقبات أمام التوحيد المطلق الذي دعا إليه محمدﷺ، كانت ميسورة التهشيم في الوثنية العربية، لأن طبائع العرب أسلس قياداً للحق، وأسرع عزوفاً عن الباطل. وذلك لأن سجاياهم النفسية والعقلية لم تعوج مع الفلسفات الدينية التي التاثت بها واستنامت لها جماهير أخرى.

فإذا ولينا وجهنا شطر الفرس، وجدنا فلسفات دينية أخرى يستحيل أن يرتضيها العرب لأنفسهم، أو أن يحيوا وفق أسلوبها الشرود .

كان الفارسيون، ومن خضع لهم، صرعى عدة نزعات مضطربة. فهناك «الزرادشتية» المجوسية التي اعتنقتها السلطات الحاكمة، وشاعت فلسفتها الممسوخة بين كثيرين من الأعاجم.

وهذه الفلسفة الدينية لا تعتمد على إيمان حق، بل ليس فيها آثار من إيمان، لقد بلغ الانحراف في تعاليمها أن أفتى طاغيتها بأمر عجيب، ذلك أنه جعل زواج الرجل بأمه أفضل من زواجه بغيرها من النساء، وجعل أولاده منها أثرى وأزكى!! ألا ترى جهالة العرب أفضل من هذه الحضارة؟.

والخلاصة، فالعرب في صحرائهم لم يملأ دينهم الخرافي شعاب قلوبهم بالأهواء التي تطرد الحق، لقد كانت نفوسهم أشبه بثمرة لم تنضج، أما الحضارات الأخرى فكانت أشبه بثمار ضرب فيها العفن والبلى، وأمست لا مكان لها إلا بطن الثرى، وبذلك فالأثمن أن تتقبل نفوس هؤلاء شجرة الحرية وشجرة الحوار وشجرة أخذ الرأي وإعطائه على نطاق واسع.

هذه السمات الفاضلة المثلى صهرتهم ودمجتهم وسكبتهم وأفرغتهم في قالب واحد كما يقول "الجاحظ" .

الشورى في الجاهلية

سنلقي نظرة طائر على المجتمع العربي في الجاهلية كإرهاص عام نستخلص منه أن هذا المجتمع كان مواراً بالحركة وإعطاء الرأي «النصيحة»، وأخيراً إعطاءه «الشورى»، ولا يقف الأمر عند الفرد بالآخر، بل يمتد إلى داخل بنية نظام الحكم وفلسفته.

هكذا سنمد بصرنا إلى مدنيات اليمن وإلى الحضارة عند النبط وتدمر متسائلين عما إذا كانت هذه الشعوب قد تمتعت بالحرية ونعمت بطعم الشورى. والحرية «كما هو معلوم» هي الأم المرضعة لفلسفة الحياة التي دخل من خلالها العرب الإسلام، هذا الفاعل الذي احتضنهم وأنشأهم خلقاً آخر، وأدخلهم التاريخ من أبواب شتى لا من باب واحد.

وأبعد من ذلك فقد عهدت مدنيات اليمن القديمة أخذ الراي وإعطاءه والحوار والتشاور، وغير ذلك من مؤسسات التقارب والدمج الاجتماعي، فعلى سبيل المثال كان السائد في دولة معين في اليمن أن يحكم مع الملك شخص آخر من أقربائه، إذ كان الملك يستشير رجال الدين وسادات القبائل ورؤساء المدن ويصدر الأحكام على شكل أوامر تفتتح باسم آلهة معين، وباسم الملك، ثم يعلن الأمر كتابة ليطلع عليه الناس، وكان لكل مدنية حكومتها وآلهتها وهيئاتها الدينية ومجتمعها الذي يقال له عجم «الشعب»، ومجلسها الاستشاري ويسمى «المزود» وهو دار الندوة في قريش. أما في دبدان فقد كان مجلس الشعب يسمى هيجبل «الجبل[1]».

---

[1] د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، بيروت، دار العلم للملايين، ج2، ص109، وص300.

ولم تكن الشورى مجرد ظاهرة شخصية تقوم بين فرد وآخر، مؤسسة تغلغلت تخوم الحياة وفلسفة الحكم، فقد كانت الشورى، بأحلى معانيها تمارس في الندوة دار ملأ قريش[1]، فتتخذ القرارات. وفي هذه الدار يتم اجتماع كبار رجالات قريش في أمر إخراج النبي من مكة أو حبسه أو قتله. وأبعد من ذلك، فقد جاء في لسان العرب «تفسيراً لكلمة ندوة» ما يلي: (أناديك، أشاورك، وأجالسك «مادة ندى» وجاء فيه: ندوت القوم إذا جمعتهم في النادي، وبه سميت دار الندوة بمكة التي بناها قصي، سميت ذلك لاجتماعهم بها).

وفيه أيضاً: الندوة، الجماعة ودار الندوة فيه، أي دار الجماعة، وكانوا إذا هز بهم الأمر ندوا إليها فاجتمعوا للتشاور، وكانت قريش تجتمع فيها للمذاكرة والمشاورة في الأمور العامة والخاصة، ويذكر الألوسي في بلوغ الأرب، عن هذه الدار بأنها سميت «الندوة» لأنهم كانوا ينتدون بها أي يجتمعون للخير والشر، وأنها دار قصي بن كلاب، وهو الذي بناها، وجعل بابها إلى مسجد الكعبة، وفيها كانت قريش تقضي أمورها تيمناً بأمر قصي، فما تنكح امرأة ولا تدرج جارية، ولا يتزوج رجل من قريش ولا يتشاورون في أمر نزل بهم، ولا يعقدون لواء لحرب قوم من غيرهم إلا فيها.

قال "الكلبي": ((وهي أول دار بنيت بمكة، ثم تتابع الناس، فبنوا من الدور ما استوطنوه))[2].

---

[1] الملأ: الرؤساء سموا بذلك لأنهم ملأ يحتاج إليه، والملأ مهمور مقصور: الجماعة وقيل أشراف القوم ووجوههم ورؤساؤهم ومقدموهم الذين يرجع إلى قولهم.. فقال عليه السلام: ﴿أُولَئِكَ المَلَأُ مِنْ قُرَيْش لَوْ أُحْتُضِرْتُ «أَيْ حَضَرْتَ» فَعَالَهُمْ لَاحْتَقَرْتَ فِعْلَك مَنَّ فَعَالَهُمْ﴾، ابن منظور: لسان العرب، ج1، ص159، وانظر خليل عبد الكريم: قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية، سينا للنشر، القاهرة، بيروت، الانتشار العربي، ط2، 1997، ص123.

[2] د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، بيروت، دار العلم للملايين، ج2، ص109، ص300.

أما في يثرب «المدينة» فقد كانت "السقيفة" المكان المميز لباقي أنديتهم، هي المقر حيث يجتمع كبار القبائل ويتشاورون فيما بينهم في الأمور الهامة أيضاً، وفيها تم انتخاب أول خليفة بعد الرسول، وفي هؤلاء أيضاً نزلت الآية التي تمتدح وتبرز أسمى ممارسة سياسية كانوا يمارسونها وهي الشورى[1]: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴿38﴾ وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنتَصِرُونَ﴿39﴾ وَجَزَاء سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ **الشورى/38 – 40**.

ويؤكد الألوسي أن ممارسة الشورى عند أهل المدينة كانت قبل الإسلام عند تفسيره للآية، بأن الأنصار في جاهليتهم وإسلامهم كان أمرهم شورى بينهم. (وجيء بالجملة اسمية مع أن المعطوف عليه جملة فعلية للدلالة على أن التشاور كان حالهم المستمر قبل الإسلام وبعده)[2].

نخرج من هذا العرض إلى أن روح المشاورة أصيلة عند العرب، ولم يعرف عنهم إطلاقاً أنهم وضعوا أمرهم بيد رجل فرد منهم.

---

[1] الظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، بيروت، دار النفائس، ط5، 1985، ص20.

[2] محمود **الألوسي**: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم، ج25، ص46.

الشورى في الإسلام

لا بد من الإشارة إلى نقطة هامة هي أن الشورى لدى الشعوب نشأت في قلب الحياة وفي محض ظروف الحياة نتيجة جهاد طويل وصراع مرير بين المحكومين والحاكمين.

والشورى في الإسلام نشأت نشأة مفاجئة، خلافاً لنشأتها عند الأمم الأخرى، حيث هيأت لها آثار الكتّاب والمصلحين والحكماء والفلاسفة، ومؤلفاتهم وأخذت في الانتشار رويداً رويداً، غالباً بالعنف والقتل والدم، ونادراً باللين والحكمة، أما في الإسلام فالأمر يختلف كل الاختلاف عن الحال التي كانت قائمة عند الأمم الأخرى، إذ دعا الرسول الأعظم ﷺ إلى رسالة الإسلام، وبلغ رسالات ربه، وجاء يدعو الناس إلى الدين الجديد الذي أوحى إليه من الله العلي القدير، وكان من بين هذه المبادئ التي دعا إليها مبدأ الشورى، مع التنويه بأن الشورى لم تكن مطلباً شعبياً إذ لم يكن أحد من الناس آنذاك يطلب بها، ويتحدث عنها.

وبيان ذلك أن التنظيم في الإسلام ليس نتيجة أمر طارئ أو عارض، وإنما هو أمر أبدي، ولذا كان ثابتاً في أصوله متحركاً في فروعه، وهذا هو عين قصة الشورى في الإسلام، فالأصول جاءت مع الدين لا مع الظروف.

هذا وإن تناولنا لمسألة الشورى في الإسلام، إنما يقتضي تناول المرشحات الآتية:

1-إشكالية التسمية.

2-مفهوم الشورى في القرآن.

3-التجربة النبوية في الشورى وتأصيلها.

4-بنية النظرية ومضمونها.

كان العرب في الجاهلية يسمون أبناءهم تسميات مستمدة من مظاهر الطبيعة ومعطياتها حتى ما كان فيها سيئاً مثل: جحش، ذئب، وكلب، وغير ذلك من التسميات المقيتة، وعندها بزغت أنوار الإسلام حرص الرسول الكريم ﷺ كل الحرص على مجانبة هذه التسميات، وليس ذلك غريباً كالكلمة «وخاصة العربية» تحمل شحنة نفسية وتخلق وراءها ظلالاً كالحة، قال الشاعر:

فلطف المعاني في الحقيقة تابع للطف المعاني والمعاني بها تسمو

هذا وسيتضح لنا في أبحاثنا المقبلة أن الشورى في الإسلام أوسع نطاقاً وأعم مجالاً مما هي عليه الآن في الحضارة الغربية، فهي حركة حياة وفلسفة مجتمع بكاملها، في حين أن الديمقراطية فلسفة للحكم فقط.

والقصة إذاً «وبالنسبة لخيار التسمية» لفظية ومفاهيمية، أما اللفظية فمحكومة بأولوية الجهاز التابع من التراث المعبر عن الذات لا سيما أنه جهاز قرآني أدعى إلى التأثير النفسي نظراً للشحنات العاطفية والأخلاقية التي يمتلكها، زد على ذلك فلفظة الديمقراطية لا توحي للقارئ العربي بشيء كونها مركباً لفظياً بل كلماً قائماً على الغموض الصارم للنفس المتمسكة بلغتها وكيانها التراثي، ومع ذلك فالحاجة العملية الظرفية «ليس إلا» هي التي تتعرض ذاتها، ومن الضروري التخلص من هذا اللفظ لا سيما في الوسط الأكاديمي والثقافي مشيرين بأن هناك حرباً مفاهيمية ولفظية تشن على أمتنا، فهل على هذه الأمة أن تلقي سلاحها المفاهيمية خائفة مستسلمة، تقف حائرة أمام العدو المدجج بالمصطلحات

والمفاهيم والذي يوزع جائزة نوبل كل سنة للتعبير عن ذاته وكيانه، بينما لا يتاح لنا مجرد التفكير بذاتنا[1].

---

[1] د. برهان زريق: إمكانات ومكانة الحرية والديمقراطية في المشروع النهضوي العربي الراهن، دمشق، دار علاء الدين، ط1، 2008، ص361، وانظر الشيخ فيصل مولدي: حول الشورى والديمقراطية والعنف السياسي، مجلة المغايرة، بيروت، السنة 11، العدد 81، كانون أول 1997، ص31.

التأسيس القرآني للشورى

هذا التصور النسبي والمنظومي لا يمكن إدراكه جلياً إلا في الشريعة الإسلامية التي هي كالجسد إذا اشتكى منه عضو تداعت له بقية الأعضاء بالسهر والحمى[1].

قال ﷺ في الحديث الذي رواه مسلم: ﴿إِنّ أَفْضَلَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللّهِ وَخَيْرَ الْهَدْيِ هَدْيُ مُحَمّدٍ وَشَرّ الأُمُورِ مُحْدَثَاتُهَا وَكُلّ بِدْعَةٍ ضَلاَلَةٌ﴾.

وقال ﷺ: ﴿مَنْ أَحْدَثَ فِيْ أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ﴾، وهذا الحديث تطبيق لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ **القصص/50**.

إن التزام الطيار بالحدود المرسومة سلفاً لمدارج الإقلاع والهبوط لحظة إقلاعه ولحظة هبوطه، يشكل ضرورة قصوى، وبالتالي فالخروج عن هذا المدرج ولو بجزء من أجزاء الثانية لا يعني أقل من كارثة محققة[2].

---

[1] هذا الحديث الشريف قيل بالمؤمنين، بيد أنه ينسحب مجازاً ومن باب أولى على نظام الشريعة.

[2] محمد حسين الفلاحي: سلام أخطر من الحرب، بغداد، 2001، ص159 توزيع دار الحقيقة، اللاذقية.

لقد تعجب الأستاذ "علال الفاسي" كيف أن علماء المسلمين لم يفطنوا في آية البينة ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ البينة/1، إلى أنه لا سبيل للانفكاك والتحرر إلا بمنهج العبودية لله، فمنهج التكاليف، فالتكليف أساس الحرية وعلامتها[1].

ونحن بدورنا نقول إن الشورى لا يمكن أن تفهم وتفسر إلا بمنهج التكليف القرآني لا بمنطق استتباعها بالديمقراطية وإلحاقها بها، وهنالك عدة مقولات وقيم ومبادئ في الديمقراطية موجودة في القرآن «المساواة مثلاً» إذاً فعندما أبحث في الديمقراطية أبحثها من خلال النسق القرآني دون أن أتعب نفسي وأقول إن الشورى نظام ديموقراطي.

بيد أن الذي تعمق في الموضوع هو المفكر توينبي، فعنده أن كل نظام فكري هو منظومة متكاملة منسجمة قائمة بذاتها، والخطر كل الخطر أن تجزئ المنظومة وتقوم بتفكيك عناصرها.

لنعد إلى موضوعنا الأساسي متسائلين عن هذا التأسيس القرآني للشورى، إنه لأمر منطقي أن ننشد هذا التأسيس في القرآن، فهو أساس كل تأسيس ونواة كل تأسيس.

والقرآن الكريم يشير إلى ذلك فيقول: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ الشورى/10.

وقوله: ﴿اتَّبِعُواْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلاَ تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِ أَوْلِيَاء قَلِيلاً مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ الأعراف/3.

---

[1] علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ط2، الرباط، مطبعة الرسالة، 1979، ص247.

والرسول الكريم ﷺ بين فائدة هذه الوظيفة فيقول: ﴿كِتَابُ اللَّهِ فِيهِ نَبَأُ مَا قَبْلَكُمْ وَخَبَرُ مَا بَعْدَكُمْ، وَحُكْمُ مَا بَيْنَكُمْ﴾[1] .

هكذا تبرز الحاجة لالتماس ظاهرة الشورى في القرآن الكريم، فقد نظمها في صيغة مبدأ عام يسود الحياة بأسرها، وبالتالي فقد ظهرت في الإسلام كفلسفة حياة إلى جانب كونها فلسفة حكم[2].

وتتأكد هذه الأهمية إذا علمنا أن القرآن الكريم خصص سورة «وهي سورة الشورى» سماها بهذا الاسم.

وفي الحقيقة لقد وردت مادة الشورى في القرآن الكريم، في المواضيع الآتية:

أولها الحديث عن الأسرة، إذ جعل القرآن الكريم التشاور وسيلة من وسائل الفصل في مشكلات الأسرة، وذلك عندما تكلم عن الرضاعة ونظامها ومسؤولياتها. قال تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ **سورة البقرة/233**.

أما المواطنان الآخران فقد اقترنت الشورى فيهما بالأمر الذي هو السياسة، كما اقترنت بالأمور البشرية وجوانبها الدينية بالذات.

وتوضيح ذلك أن القرآن الكريم تحدث عن الشورى في معرض تعداده أوصاف المؤمنين حين قال: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ **الشورى/38**.

---

[1] جزء من حديث رواه الترمذي، ج1، طبعة بولاق، ص149.

[2] د. محمد عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1977، ص51.

كان ذلك قبل قيام الدولة في المدينة، وقبل نزول الآية الثانية التي تنص على الشورى أيضاً: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ آل عمران/**159**.

فالرسول الكريم ﷺ كان قد استمع إلى مشورة أصحابه، فتحقق له الضرر، ولكن القرآن بين أن هذا الضرر «رغم فداحته» هو أخف الضررين لأنه لو لم يستجب إليهم لتفرقوا وانفضوا من حوله، فالشورى هي إذاً سبيل الألفة والوحدة، وهذا هو الكسب الجوهري[1].

لقد عرفنا أن للشورى جذوراً تاريخية في مكة أما في المدينة فقد اجتمعوا بالنقباء الذين أرسلهم النبي ﷺ وخرجوا بنتيجة التزموا بها جميعاً، هي الإيمان بالدعوة الإسلامية ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ الشورى/**38**، أي يتشاورون في الأمور.

وليس هذا فحسب، بل لا بد من الانقياد للرأي الذي خرجوا به فكانت الأنصار قبل قدوم النبي ﷺ إذا أرادوا أمراً تشاوروا فيه ثم عملوا عليه.. وقال الحسن أي أنهم لانقيادهم إلى الرأي في أمورهم متفقون لا يختلفون[2].

وفي الآية الثانية ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ آل عمران/**159**، تأكيد على حكم الآية الأولى، وإيعاز إلى النبي ﷺ أنه إذا صاروا في هذه الدرجة صاروا أهلاً للاستشارة في الأمور[3].

---

[1] د. محمد عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب الإسلامية، ص52.

[2] أبو عبد الله محمد بن أحمد شمس الدين **القرطبي**: الجامع لأحكام القرآن، مجلد 16، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، مصر، ط3، 1967، ص36-37.

[3] القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، مجلد 4، ص249.

ويوضح "القرطبي" وجوب الشورى على أولي الأمر: ((والشورى هي من قواعد الشريعة وعظائم الأحكام، من لا يستشير أهل العلم فعزله واجب، وواجب على الولاة مشاورة العلماء فيما لا يعلمون، وفيما أشكل عليهم من أمور الدين ووجوه الجيش فيما يتعلق بالحرب)).

الشورى التأسيسية التدشينية

في التجربة النبوية

إذا كان القرآن الكريم قد أرسى المبادئ العامة للشورى وفلسفتها، فالظاهرة النبوية هي المظهر التطبيقي الأهم لهذه الفلسفة، كما أن فيها مظهراً إنشائياً في حدود القرآن، وهو ما يعرف بالتشريع الابتنائي لا الابتدائي[1] الذي هو شرع اللّه تعالى.

لقد زخرت السنة النبوية بالمواقف التي جاءت التزاماً وتطبيقاً لمبادئ الشورى، فالرسول ﷺ يقول: ﴿المستشير معَان، وَالمُستَشَارُ مُؤتَمنٌ﴾.

وفي الواقع لقد استشار الرسول ﷺ أصحابه في أدق وأشمل مظاهر الحياة، حتى لقد استشارهم في أوقات الصلاة، وفي حد الزنى والسرقة قبل أن ينزل في حدهما القرآن.

وشاور عليه السلام عليّاً وأسامة فيما رمى به أهل الإفك عائشة[2].

وكانت الأئمة بعد النبي ﷺ يستشيرون الأمناء من أهل العلم في الأمور المباحة ليأخذوا بأسهلها، ورأى أبو بكر قتال من منع الزكاة، فاستشار الصحابة وخاصة

---

[1] انظر في التمييز بين حقيقة التشريعين د. محمد علي جريشة: المشروعية الإسلامية العليا، القاهرة، دار غريب للطباعة، ط1، 1976 ص38.

[2] محمد بن إسماعيل: صحيح البخاري، ط2، 1993، دار العلوم الإنسانية، دمشق، والدكتور مصطفى ديب البغا: باب الاعتصام بالكتاب والسنة، رقم 28، حديث ص2521.

عمر، وكان لرأي عمر على خلاف رأي أبي بكر، وكان القراء أصحاب مشورة عمر، كهولاً أو شباناً[1].

قدم أعرابي على الرسول ﷺ طالباً نصيبه من الفيء، وقد أخذ الرسول ﷺ يعطي بعض الناس، وبعد أن انتهى من ذلك خبر به الأعرابي بغاطه وهو يقول: ((يا محمد زدني فإن المال مال الله، وليس مال أبيك))، ولقد امتعض الصحابة «وخاصة عمر بن الخطاب» فابتسم الرسول الكريم ﷺ وقال وهو يهز رأسه: ﴿صَدَقَتُ يَا أعرابي المَالُ مَالِ اللهِ ثُمَّ أَرْدَفَ قَوْلَهُ: دَعْهُ يَا عَمْر فَإِنَّ لِصَاحِبِ الحَقِّ مَقَالَا﴾[2].

والقول بأن الرسول ﷺ لم يبين للشورى أشكالاً معينة ولا حدوداً ثابتة، فالرد هو أن ما حصل، إنما كان من جوهر الشورى التي تتطلب اجتماع أصحاب الرأي مع ما يستتبع ذلك من حرية الرأي من جهة، ومن جهة ثانية وجود سلطة تنفيذية تضع القرارات موضع التنفيذ[3].

وهذا ما أكده الشيخ "محمد رشيد رضا" بقوله: ((..وصفوة ما هنالك أن هذا الأمر يختلف باختلاف أحوال الأمة الاجتماعية في الزمان والمكان، فلم يكن من الحكمة أن يوضع له نظام موافق لحال الصدر الأول وحدهم، والمسلمون قليل من العرب وأولو الأمر فيهم محصورون في الحجاز، ويجعل عاماً لكل زمان ومكان، ولو وضعه النبي ﷺ لاتخذوه ديناً وتقيدوا به في كل زمان ومكان، وهو لا يمكن أن يوافق كل زمان ومكان)).

---

[1] محمد بن اسماعيل البخاري: صحيح البخاري، ص2521.

[2] خالد محمد خالد : إسلاميات، ص82.

[3] علي محمد لاغا : الشورى والديمقراطية، ص21.

ويمضي الشيخ "محمد رشيد رضا" مؤكداً أنه لو فعل الرسول ﷺ ذلك لكان عمله مخالفاً للشورى، وأنه لو استشار من حوله «والخطأ عندهم وارد» لكان ذلك قيداً على المسلمين مدى الدهر:

((..ولكان إذاً عمله باجتهاده غير عامل بالشورى، وإذا عمله بالشورى جاز أن يكون رأي المستشارين مخالفاً لرأيه كما وقع في غزوة أحد، فيكون رأيهم قيداً للمسلمين مدى الدهر، يتخذونه ديناً كما اتخذوا كثيراً من آراء الفقهاء))[1].

لقد أكد النبي ﷺ أن ليس لأحد أن يتفرد بالأمر دون بقية الناس، وأكد أن لا تفريط ولا ضياع لحقيقة ما هدف إليه الشرع، ولو في أحلك الظروف وتحت أشد الضغوط وأكثرها شراسة.

أجل لقد رفض أن يقايض بني عامر الذين عرضوا عليه العون والمساعدة للدفاع عنه وعن دعوته، شرط أن يضمن لهم السلطة من بعده، فكان رده قاطعاً: ((إن هذا الأمر يضعه الله حيث يشاء، واستغرب أحد كبارهم رد الرسول ﷺ ذاك وقال له: أفتهدف نحورنا للعرب دونك، فإذا أظهرك الله كان الأمر لغيرنا!! لا حاجة لنا بأمرك))[2].

هذا وسنعرض لكبريات المسائل والقضايا التي عولجت بالمشورة وأخذ الرأي وإعطائه في التجربة النبوية.

---

[1] صحيح البخاري، ص2521.

[2] ابن هشام: السيرة النبوية، مجلد 2، تحقيق مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص66.

تعدي النظام القانوني
لعلاقة الرسولﷺ بأهل المدينة

لنعد إلى العقد الذي تم بين الرسولﷺ ووفد من أهل يثرب «المدينة»، فقد تضمن هذا العقد حماية أهل المدينة الرسول ﷺ ما يحمون أنفسهم وأموالهم وأطفالهم، وفي المقابل فقد أعلن الرسول ﷺ: ﴿إنّا منكم وأنتُم منّي﴾.

فالحماية بموجب هذا العقد غير ملزمة لأهل يثرب إلا داخل مدينتهم: (إنا براء من ذمامك حتى تصل إلى ديارنا، فإذا وصلت إلينا فأنت في ذمتنا، نمنعك مما نمنع منه أبناءنا ونساءنا)[1].

وتأكيداً لالتزام الرسول ﷺ بمضمون هذا العقد، فقد ظلت السرايا والغزوات الخارجية مقتصرة حتى السنة الثانية للهجرة على المهاجرين دون بقية أهل المدينة، وعندما اضطر الرسول لملاقاة قريش، والإغارة على قافلة تجارية آتية من بلاد الشام، كان عليه أن يعدل بنود العقد المتفق عليه للمرة الأولى، هكذا فقد جمع الرسول أصحابه ليستشيرهم حول ما عزم عليه.

---

[1] المرجع السابق، م2، ص276، محمد بن جرير **الطبري**: الجامع لأحكام القرآن المعروف باسم تفسير الطبري، ج2، ص274.

وكان في جمعهم هذا يقصد تغيير بعض بنود العقد السابق مع أهل المدينة حيث بادرهم بقوله: ﴿أَشِيرُوا عَلَى أَيُّهَا النَّاسَ وَإِنَّمَا يُرِيدُ الْأَنْصَار. وَذَلِكَ أَنَّهُمْ حِينَ بَايِعُوهُ بِالعَقَبَةِ قَالُوا يَا رَسُولُ اللّه إنا بَرَاءُ مِنْ ذمامك حَتَّى تَصِلُ إِلَى دَارِنَا﴾[1] .

ومع أن كبار المهاجرين أجابوا الرسول ﷺ مبايعين على الموت، إلا أنه بقي يردد قولته مستشيراً، إلى أن قام زعيم الأنصار سعد بن معاذ وقال له: ((كأنك تريدنا يا رسول الله)).

وأكد البيعة نيابة عن أهل المدينة وأصبح الكل تحت قيادة الرسول ﷺ سواء، وبات العقد عاماً يحارب أهل المدينة مع الرسول ﷺ في أي مكان داخلها أو خارجها، وبالتالي فنحن حيال عقد جديد متوفر فيه كل مقومات العقد من الرضا والقبول.

[1] المراجع السابقة.

عفوية الشورى وتحررها من الأشكال والقيود

لقد كانت دولة الرسول ﷺ هي دولة المدنية على احتكاك مباشر بالمسلمين جميعاً، حتى أنه كان يتفقد كل رجل يتغيب عن الصلاة، وكان يعود المرضى وكان المسلمون يتحلقون حوله ويستمعون إليه، وعند اللزوم تتم الاستعانة ببعضهم لنقل الكلام.

لقد كان الحكم مباشراً والمسلمون كلهم يشتركون في مناقشة أية قضية، وبالتالي لم يكن بينهم وبين الرسول ﷺ حجاب.

لكن ذلك لم يكن ليمنع وجود صفوة تلتف حوله وتحظى بمكانة خاصة. وهؤلاء أفرزتهم طبيعة واقعهم الاجتماعي وإسهامهم في نشر الدعوة والدفاع عنها، هذا الواقع هو الذي جعل الشورى عشوائية[1]، أي ليست من اختصاص مجلس حدد عدد أعضائه والطريقة التي يتم اختيارهم بها.

ولما كان الجميع يفهم حقه بالإدلاء بأي رأي يراه، فإن الحباب بن منذر تقدم من الرسول ﷺ سائلاً عن الحكمة من اختيار الموقع الذي تمركز فيه الجيش في بدر، وعما إذا كان الأمر وحياً وعندها لا اعتراض ولا شورى، أم كان من اختصاص الرأي والحرب والمكيدة؟ فكان رد الرسول ﷺ الأمر الثاني، وهكذا تم تغيير المكان بناء على اقتراح ذلك الفرد[2].

---

[1] هذا التعبير للأستاذ علي محمد لاغا: الشورى والديمقراطية، ص23، ونحن نفضل استعمال تعبير عفوية متحررة من الإجراءات القانونية.

[2] الطبري: تفسير الطبري، ج2، ص277.

ونـزل الرسـول ﷺ مـرة أخـرى علـى رأي سـعد بـن معـاذ وقبـل ببنـاء مركـز للقيادة ليدير العمليات الحربية، وهو في منأى عن الخطر المباشر، كما أنه أثناء تعديله للصفوف ضرب جندياً لعدم استوائه بشكل سليم، فاعترض الجندي على الرسول ﷺ وطلب من الرسول ﷺ التعويض، فقبل الرسول ﷺ وكشف عن بطنه، وقال له: ﴿استقد﴾، أي ضربة بضربة.

وفي نهاية المعركة طرأت مسألة جديدة ولم يكونوا قد أعدوا الحكم المناسب لمثلها، هنا جمع الرسول ﷺ أصحابه واستشارهم في شأن الأسرى، ولأول مرة تتباين الآراء، فمنهم من قال بضرب أعناقهم ومنهم من قال بطلب الفدية والعفو عنهم، وأخذ الرسول ﷺ بالرأي الثاني، وهو في الواقع يمثل الحل الذي يتناسب مع عواطف بعض المهاجرين، إذ ليس بين الأسرى إلا قريب أو نسيب، فنزل الوحي بغير ما أخذ الرسول ﷺ ويؤيد الرأي المخالف له[1].

فهذه الحادثة تثبت بنص الوحي أن القرار هو من حق الشعب وما على الرسول إلا أن ينفذ ما بايعوه عليه وارتضوا لأنفسهم.

ولن نكون مغالين إذا قلنا إن الرسول ﷺ وأصحابه أبرزوا وبشكل جلي طبيعة الحكومة في الإسلام، وطريقة ممارسة السلطة فيها: الحاكم والشعب على بينة من أمرهم يمارسون حقهم الشرعي في السلطة ولو كان ذلك «استقداداً من الرسول ﷺ نفسه» كما حدث للصحابي "سواد"[2].

---

[1] إسماعيل بن عمر الدمشقي المشهور بـ **ابن كثير**: البداية والنهاية، ج3، مكتبة المعارف، بيروت، ط2، سنة 1977، ص296-297.

[2] ابن هشام: سيرة ابن هشام، مجلد2، ص278.

قيام الشورى على حكم الأغلبية

في غزوة أحد استشار الرسول ﷺ القوم في كيفية مواجهة جيش قريش المحتشد خارج المدينة وخيرهم بين الخروج إليهم وبين التحصن داخل المدينة، وكان الرسول ﷺ نفسه يميل إلى البقاء، وهذا ما وافقه عليه كبار المناوئين له الزعيم السابق ليثرب "عبد الله بن أبيّ".

بيد أن جموع القوم وشبانهم ألحوا على الرسول ﷺ بالخروج، وبالفعل فقد امتثل الرسول ﷺ لرأيهم ولبس بزة الحرب، ولما همّ بالخروج ندموا وشعروا بالذنب وطلبوا إليه أن يبقى في المدينة، كما كان يرغب، وتصرفهم هذا كان بدافع الحب للرسول ﷺ وشعورهم بالضعف تجاهه، وقد رفض رأيهم الثاني ومضى بتنفيذ ما ارتأوه من قبل، وخرج إلى جبل أحد لملاقاة قريش، فالأمر من حقهم وقد اتخذوا القرار الذي يرون ولا يمكن التراجع عن المضي بما شرعوا به بداعي الاستسلام للعواطف والتردد.

فقرارهم الأول هو الذي يمثل حقيقة رأيهم، أما موقفهم الثاني فقد أملته العاطفة والحب لرسول الله ﷺ، وعليهم تحمل تبعات الرأي الذي أفضوا به ولا بأس من

الخسارة التي وقعت بهم، ومن الدرس الذي تلقنوه[1]، ونزل الوحي مؤكداً الشورى وضرورة الالتزام بنتائجها.

والإمام "الغزالي" يرى مبدأ ترجيح رأي الأغلبية في التفكير السياسي الإسلامي فيقول: ((..إنهم إذا اختلفوا في مبدأ الأمور وجب الترجيح بالكثرة لأن الكثرة أقوى مسلك من مسالك الترجيح))[2].

و"ابن تيمية" يرى أن بيعة أبي بكر تمت بمبايعة جمهور الصحابة، وكذلك يرى الماوردي ترجيح مبدأ الأغلبية، وإذا اختلف أهل المسجد في اختيار إمام عمل على قول الأكثرين.

وفهم الأقدمين لمعنى الجماعة أي الكثرة أو الأغلبية دفعهم إلى أن يطلقوا على أنفسهم «أهل السنة والجماعة» لا سيما أن الإجماع مصدر من مصادر التشريع.

هكذا أصبح من المفيد أن نقرأ "لمحمد رشيد رضا" تعليله لإمضاء الرسول ﷺ وتنفيذه القرار الأول الذي أفضت به الكثرة[3].

((..وكان قد لبس لأمته وخرج وذلك مشروع في العمل بعد أن أخذت الشورى حقها كما تقدم.. فعلمهم بذلك أن لكل عمل وقتاً وأن وقت المشاورة متى انتهى جاء دور العمل، وأن الرئيس إذا شرع في العمل تنفيذاً للشورى لا يجوز له أن ينقص عزيمته ويبطل عمله، وإن كان يرى أهل الشورى أخطأوا الرأي)).

فالمضي في تنفيذ القرار على حد رأي "الشيخ رضا" هو الأفضل حسب قاعدة ارتكاب أخف الضررين، فزعزعة عزيمة الجيش وإفقادهم الثقة بقيادتهم

---

[1] علي محمد لاغا: الشورى والديمقراطية. ص24.

[2] نقلاً عن كتاب محمد ضياء الدين الريس: النظريات السياسية الإسلامية، دار التراث، القاهرة، ط7، ص363، من كتاب الرد على الباطنية للغزالي.

[3] محمد رشيد رضا: تفسير المنار، م1، ص734.

وبقدرتها على حسم الأمور هو أخطر بكثير من خسارة معركة خارجية قد تعود على الجيش بمزيد من الخبرة وتدفعه إلى الإعداد والتماسك.

وهذا ما حصل بعد عامين عندما اجتمعت قبائل العرب بقيادة قريش وجاءت إلى المدينة لتستأصل المسلمين، فقرر المسلمون البقاء داخل المدينة والدفاع عنها وأفلحت الخطة التي هي من ثمار التجربة السابقة.

الاستفادة من ثمرات تجارب الأمم

أدخل المسلمون في معركة الخندق فناً جديداً من فنون الدفاع، اقتباساً عن الفرس ونزولاً عند رأي سلمان الفارسي، الذي تقدم من الرسول ﷺ وعرض عليه حفر الخندق حول المدينة، كما يفعل الفرس عندما يهاجمهم الأعداء، ونفذت مشورة سلمان دون أي تردد لإيمانهم أن استجابة (الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أحق بها)[1].

[1] علي محمد لاغا: الشورى والديمقراطية، ص27.

ارتباط السلطة بالمسؤولية

بعد اتفق الرسول ﷺ مع غطفان على معاهدة تخرج بموجبها هذه القبيلة من صفوف الأحزاب مقابل أخذها ثلث ثمار المدينة، وبعد كتابة العقد وقبل التوقيع النهائي عليه استدعى الرسول ﷺ زعيمي أهل المدينة: ((سعد بن معاذ وسعد بن عبادة، ليستشيرهما في الأمر، ولم تذكر كتب التاريخ حضور أحد من المسلمين غيرهما، كما لم تذكر استشارة أحد من الأنصار يوم اقتصرت الشورى على المهاجرين ووقع الرسول ﷺ الصلح مع قريش وهو الذي عرف بصلح الحديبية)).

وقد ترك الرسول ﷺ الأمر بكامله لممثلي المدينة اللذين سألاه قائلين: ((يا رسول الله، أمراً تحبه فنصنعه، أو شيئاً أمرك الله به لا بد لنا من العمل به، أم شيئاً تصنعه لنا؟ قال: شيء أصنعه لكم والله ما أصنع ذلك إلا لأنني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحد وكالبوكم من كل جانب، فأردت أن أكسر عنكم من شوكتهم إلى أمر ما))[1].

فالقرار إذاً من حق من يتحمل تبعته، فالأرض والثمار ملكاً لأهل المدينة مما يجعل ذلك الصلح على حساب فئة معينة وليس هذا فحسب، بل هم أيضاً الذين يؤلفون الكثرة والمسؤولية ستقع عليهم. وفي هذه الحادثة تتأكد لنا المعاني الواضحة لدور الشعب في ممارسة السلطة وتقرير مصير دولته.

---

[1] ابن هشام: سيرة ابن هشام، م3، ص234، والطبري: تفسير الطبري، مجلد2، ج3، ص48.

فالأمر الذي دعاهم إليه والذي عقد بشأنه اتفاقاً مع غطفان ليس للّه ولا للرسول ﷺ، وإنما هو للبشر ومن أجل البشر، فهم أصحاب الغنم والعزم، ضرورة عليهم كما أن منفعته من حقهم أيضاً أن يتحولوا الخسارة، أضف إلى ذلك ما تعلموه من الخطأ والصواب، بفضل تعاملهم مباشرة مع ما هو لهم ومن أجلهم ﴿مَا كَانَ مِنْ أَمَرَّ دِينُكُمْ فَالِيَّ، وَمَا كَانَ مِنْ أَمْرِ دُنْيَاكُمْ فَأَنْتُمْ أَعْلَمَ بِهِ﴾، وبالفعل فقد رفضا الاتفاقية وأعلن سعد بن معاذ أنه لم يسبق لأهل المدينة قبل الإسلام أن قبلوا مثل ذلك وأن شيئاً لم يتغير وأن ليس لغطفان إلا السيف.

ولم يغضب ذلك الرسول ﷺ ولم ير ما يدعو إلى معاتبتهما بحجة أنه الرسول ﷺ صاحب المكانة العليا في القوم، وعندما سأله سلّمه الرسول ﷺ الكتاب وأعطاه حرية التصرف به، وكان قرار سعد أن محا كل ما فيه، قال رسول اللّه ﷺ: ﴿فَأَنْتَ وَذَاكَ، فَتَنَاوَلَ سَعَد بِنْ مُعَاذُ الصَّحِيفَةَ، فَمَحَا مَا فِيهَا مِنْ الكِتَابِ ثُمَّ قَالَ: لِيُجْهِدُوا عَلَيْنَا﴾[1].

ومما يؤكد الاختصاص في اتخاذ القرار عندما تكون المسألة تعني فريقاً دون الآخر، هو نزول النبي ﷺ عند طلب قبيلة الأوس التي كانت تربطها معاهدة سابقة مع بني قريظة، كما نزل عند طلب الخزرج من قبل حينما طلبوا أن يمكنهم الرسول ﷺ أن يفوا بمعاهدتهم السابقة مع بني قينقاع، وفعلاً رغم كل الأذى الذي ألحقه بنو قريظة بالمسلمين من جراء تنكرهم للمعاهدة السابقة، بينهم وبين الرسول، والتي تقضي بعدم الاعتداء، وانضمامهم إلى أعداء المسلمين، رغم كل ذلك فالقرار كان أولاً وأخيراً من حقهم، وهم الذين رضوا بأن يمثلهم زعيمهم قبل

---

[1] ابن هشام: سيرة ابن هشام، م3، ص234، والطبري: تفسير الطبري، مجلد2، ج3، ص48.

الإسلام ولا زال، سعد بن معاذ، كل ذلك يحدث دون أي تدخل أو احتجاج من قبل الفئات الأخرى التي تؤلف المجتمع المدني آنذاك[1].

كل الذين تطرقوا إلى معاهدة صلح الحديبية، مروا بها مروراً سريعاً دون الوقوف على حقيقة الأمر، ولعل الأغلبية منهم رأوا في هذه الحادثة، ما يؤكد حق القائد بالتفرد بالرأي دون الآخرين، وأن الشورى ليست ضرورية بالنسبة إلى الحاكم، فهو وشأنه إن أراد الاستشارة، لم يرد فذاك حقه.

ولعل عذر هؤلاء هو تمسكهم بأسلوب قديم يتعامل مع الوقائع والحلول التي اعتبرت يومها آخر نتائج للفكر والشريعة، زد على ذلك عدم تجرؤ أحد من المفكرين على اتخاذ زمام المبادرة ودراسة الفكر الإسلامي بتجرد، ولعل ذلك يفسر سبب الغموض الذي التبس على البعض وجعلهم يقولون بتفرد الرسول ﷺ بفعله ذاك، رغم الاستفزازات التي وجهت إليه من قبل سهيل بن عمرو مندوب قريش الذي رفض ذكر كلمتي: الرحيم ورسول الله في المعاهدة، ومع ذلك قبل طلبه وأمر علياً بمحوها.

لقد كان الرسول ﷺ هو صاحب القرار والممثل لفئة المهاجرين، لذا لا يوجد ما يمنع تصرفه ذاك إطلاقاً، فهو منهم وقائدهم إضافة إلى النبوة والرسالة وفي المرحلة النبوية هنالك أحداث أخرى تؤكد تحلي وتكلل هذه المرحلة بأكاليل الشورى.

في غزوة تبوك – في السنة التاسعة للهجرة – نزل الرسول ﷺ عند الشورى التي أسداها إليه أصحابه، ولم يتجاوز ذلك المكان وعاد إلى المدينة، وهنا نذكر بما قاله له عمر رضي الله عنه: ((إن كنت أمرت بالسير فسر، فقال ﷺ: لو أمرت بالسير لم أستشركم فيه)).

---

[1] الطبري: تفسير الطبري، م2، ج3، ص52-53.

ويوم جاءه بنو هوازن يريدون سبيهم من الأولاد والنساء، لم يجبهم إلى طلبهم وهو الرسول ﷺ، بل إنه طلب منهم أن يأتوه بعد صلاة ظهر اليوم التالي، ويستشفعوه بالمسلمين ويستشفعوا المسلمين به، مع أنه كان قد وعدهم برد ما كان من نصيبه ونصيب بني هاشم.

وبالفعل فقد حصل الاحتجاج وخطب فيهم الرسول ﷺ، وفي خطابه هذا أكد حق جموع الأمة باتخاذ القرار بخصوص أمور دنياهم.

﴿أَمَّا بَعْدُ.. فَإِنَّ إِخْوَانَكُمْ هَؤُلَاءِ جَاؤُوا، وَإِنِّي رَأَيْتُ أَنْ أَرُدَّ إِلَيْهِمْ سَبْيَهُمْ، فَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يَطِيبَ بِذَلِكَ فَلْيَفْعَلْ، وَعَرَضَ عَلَى مَنْ لَا تُطَيِّبُ نُفُوسُهُمْ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ دِينًا لِفَيْءٍ قَادِمٍ﴾.

فالحوادث التي أشرنا إليها سابقاً تفيد بما لا يقبل الجدال أن شؤون الدنيا «باعتبارها قائمة على المصالح» تبنى وترسى على الشورى، والقياس مع الفارق بالنسبة للأمور الدينية التي تقع خارج دائرة التداول.

و**الخلاصة**، فالشورى تلتزم النظام وأول مظهر لهذا النظام الإسلامي هو النص القرآني، وإذا كانت حياة الرسول الكريم ﷺ تزخر بتسامحه ومرونته وعقوبته ورضاه، فهي تزخر بتشدده إذا كان الموقف يخالف حدود القرآن.

فمن أجل طلب واحد متعلق بشخص واحد يقف الرسول ﷺ غاضباً موضحاً للمسلمين فساد رأيهم فذكرهم بمن سبقهم من الأمم مؤكداً لهم أن لا شفاعة في حد من حدود الله، يقول الرسول ﷺ: ﴿وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ كَانَتْ فَاطِمَةُ بِنْتُ مُحَمَّدٍ، لَقَطَعْتُ يَدَهَا﴾.

أجل لو كان في معارضة الصحابة للرسول ﷺ ما يخالف الشرع لما سكت عن فعلتهم فيما هو في حادثة المرأة المخزومية التي سرقت ينفذ حكماً صريحاً لا

مجال فيه للشورى[1]، ونذكر أيضاً برفض أهل المدينة للمعاهدة التي وقعها الرسول ﷺ مع غطفان بإعطائهم ثلث ثمار المدينة مقابل خروجهم من صفوف الأحزاب بغزوة الخندق.

[1] على محمد لاغا : الشورى والديمقراطية.

الشورى في دستور المدينة

إن إعطاء النصح وطلب النصيحة مظهر من مظاهر التشاور وإعطاء الرأي وإبداء الحجة، وليس ذلك عجباً فذمة المؤمنين واحدة يجبر عليها أدناهم.

ولهذا لم ينص على الشورى صراحة في القسم المنظم لعلاقة المؤمنين فيما بينهم، إذ لا حاجة لذلك في جماعة تقوم على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهذا الأمر متضمن للشورى، بل لما هو أكثر منها. وإنما جاء النص ذلك في تنظيم العلاقة بين المؤمنين واليهود، حيث ورد في المادة 37 من الصحيفة ما يلي:

((وأن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الاثم)).

وهكذا فقد ارتقت النصيحة والنصح إلى مستوى النص الدستوري في حياة المؤمنين، ومن ثم إذا كانت النصيحة قائمة فيما بين اليهود والمسلمين، فهي قائمة من باب أولى بين المسلمين والمؤمنين.

القوامون على الشورى في التجربة النبوية

الحديث على حكومة الرسول ﷺ، هو حديث عن حكومة «المدينة» التي هي أكثر شبهاً بالمدينة الفاضلة في أثينا أيام بركليس، إذ كانت هي عش السياسة وكان أحرارها جميعاً أعضاء في مجلس شوراه.

فطبيعة المجتمع القبلي لم ينهها الإسلام بلمح البصر، والناس كلهم قد ألفوا عادات وتقاليد كانت قبل الإسلام الذي لم ينكرها بدوره أيضاً، وبشكل أو بآخر فإن طبيعة هذه التركيبة القبلية أفرزت مجموعة من القياديين الذين لو تمت عملية انتخابية لما تغيروا لأنهم لم يتصدروا القوم ويمثلوا قبائلهم إلا بما توفر لهم من امتيازات عقلية واجتماعية.

ومن خلال تعاملنا مع السيرة نجد ما يشبه المجلس الممثل لجميع المسلمين أو القبائل، ففي حديث أورده البخاري، يخبرنا فيه ما حدث ساعة اجتمع الناس وكلمهم الرسول ﷺ في هوازن، فهو لم يتمكن، بسبب كثرة الحشد، أن يفهم رأي كل فرد فقال: ﴿وإنا لَا نَدْرِي مِنْ أُذِنٍ مِنْكُمْ فِي ذَلِكَ مِمَّنْ لَمٌ يَأْذَنُ، فَارْجِعُوا حَتَّى يَرْفَعُ إِلَيْنَا عُرَفَاؤُكُمْ أَمَرَكُمْ﴾[1].

لقد كان هناك فئة خاصة تتحلق حول الرسول ﷺ وتحظى بالشورى أكثر من غيرها، حيث كان الرسول ﷺ يعرف الجميع ويلتقي بهم ويتحدث إليهم، وهنالك ما

---

[1] رواه البخاري في صحيحه.

يشبه الإجماع على شمول أفراد تلك الفئة رؤساء القبائل وأمراء الجند، وممن أبلوا بلاء حسناً في الدفاع عن الإسلام والدعوة إليه[1].

ولقد قسم الدكتور عمارة[2] تلك الفئة إلى مجلس عام قدر عدده بسبعين عضواً، ثم تحدث عن هيئة عليا قوام أعضائها عشرة، وهي من رؤساء المهاجرين الذين استأثروا بمنصب الخلافة فيما بعد، ويرى أن طبيعة الدولة الجديدة هي التي أملت وأفرزت تلك التشكيلة القيادية:

حتى هذه الفئة كان شرفها نابعاً من البلاء والسبق في نشر الدين وتأسيس الدولة لا من نظام طبقي أو أصل عرقي أو نعرة قبلية أو ثروة كبيرة. فحتى لو سلمنا بأن حكومة الخلافة هي «حكومة أشراف» فإن الشرف هنا كان ذا مضمون جديد لا وجه للمقارنة بينه وبين شرف الدولة والأنظمة التي عاصرت أو سبقت حكومة الخلافة.

ويحدد "الدكتور عمارة" الفلسفة التي انتهجوها في الحكم: ((وفي أمورهم وسياستهم وشؤونهم الدنيوية التزموا الشورى كفلسفة وسلوك))[3].

ونخلص من ذلك إلى القول بأن الأصل في إبداء الرأي وممارسة حقه في الإسلام على عهد الرسول ﷺ كان عفوياً، لكن ذلك لم يمنع من وجود حالات مورس فيها حق الرأي بصورة تمثيلية «الكلام عن سبب سبي هوازن».

لكن ما هو النظام القانوني لهذه الهيئة العليا وهل هي مؤسسة خضعت لانضباط وعمل، وما هو هذا النهج الذي كانت تسير عليه؟.

---

[1] علي محمد لاغا: الشورى والديمقراطية، ص34.

[2] المرجع السابق، ص35-38.

[3] د. محمد عمارة: الإسلام وفلسفة الحكم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، سنة 1979، ص59-60.

فيما يتعلق بالمصالح، ووجوه الكتاب والوزراء والعمال فيما يتعلق بمصالح البلاد وعمارتها.

وخرج من الآية الثانية بما يدل على: (جواز الاجتهاد في الأمور والأخذ بالظنون مع إمكان الوحي)[1].

وقوله تعالى: ﴿فَـإِذَا عَزَمْـتَ فَتَوَكَّـلْ عَلَـى اللَّـهِ إِنَّ اللَّـهَ يُحِـبُّ الْمُتَـوَكِّلِينَ﴾ **آل عمران/159**، يعني الأمر للرسول ﷺ أنه: (إذا عزم على أمر أن يمضي فيه، والعزم قصد الإمضاء)، فعلى الرسول ﷺ أن يعرض الأمر ما لم يكن بشأنه وحي على أصحابه وعندما يتم الاتفاق على رأي يجب الالتزام بتنفيذه، وهذا ما حدث قبل معركة أحد، حيث نفذ الرسول ﷺ رغبة الأغلبية رغم معارضة عقلاء المدينة ورغم عدم اقتناعه بالخروج.

ويرى الشيخ رشيد رضا أنه لا بديل عن الشورى والالتزام بها ولو كانت خاطئة: ((..وإن أخطأوا الرأي فيها فإن الخير كل الخير في تربيتهم على المشاورة بالعمل دون العمل برأي الرئيس، وإن كان صواباً لما في ذلك من النفع لهم في مستقبل حكومتهم إن أقاموا هذا الركن العظيم «المشاورة) فإن الجمهور أبعد عن الخطأ من الفرد في الأكثر))[2].

وتفصيل ذلك هو أن الرسول ﷺ عسكر بالمسلمين في الحديبية، شرق مكة، وأرسل لقريش وفداً برئاسة عثمان بن عفان.. أحد كبار رجالات مكة وأغنيائها.. حيث تربطه بهم علاقة متينة[3]، ليقنعهم بأن المسلمين ما جاؤوا إلا لأداء العمرة فقط

---

[1] د. محمد عمارة: الإسلام وفلسفة الحكم، ص249-250.

[2] محمد رشيد رضا: تفسير المنار، مجلد 11، ص727-728، وانظر الظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، دار النفائس، ط5، 1987، ص63، وما بعدها.

[3] Rabbat Edmod Mohamad: Propriété et fondateur d'état librairie orientale, Beyrouth, p153-154 publication de l'université Libanais.

وكل شيء يدل على صدق نياتهم... السلاح الخفيف، الهدي الذي ساقوه معهم من المدينة، لباس الإحرام.

وجاء الخبر بمقتل أعضاء الوفد بمن فيهم عثمان، مما حتم وقوع الحرب مع قريش ثأراً وانتقاماً، ودعا الرسول ﷺ أصحابه واستشارهم في الأمر، فقرروا الحرب وأعطوه البيعة على ذلك.

إلا أن قريشاً أرسلت على الفور وفداً يطلب الصلح مع المسلمين بعدما أكدوا عدم صحة إشاعة مقتل أعضاء الوفد، وبعد مفاوضات مع الرسول ﷺ وقعت المعاهدة، وكان من بنودها ما اعتبره المسلمون مخيباً لآمالهم ومنافياً لتطلعاتهم وتزعم عمر بن الخطاب معارضة المعاهدة بكامل بنودها، وواجه الرسول ﷺ بمعارضته تلك بعدما تكلم بشأنها مع أبي بكر الذي نصحه بالتروي والالتزام بما رآه الرسول ﷺ وفعله.

بيد أن عمر قصد الرسول ﷺ ووجه إليه الأسئلة نفسها التي طرحها على أبي بكر والتي يستفسر فيها عما إذا كانوا هم المسلمون فعلاً، وعما إذا كان محمد هو الرسول ﷺ أيضاً، وعاد ليطرح حقيقة المفاصلة بين المسلمين والمشركين وعما إذا كان ذلك صحيحاً أم لا، ولما أكد الرسول ﷺ صدق وحقيقة كل ما يدعو إليه وبهدوء لا يتعدى كلمة: بلى.. عاد عمر ليقول: ((فعلام نعطي الدنية في ديننا؟))[1].

ورغم جواب الرسول ﷺ له بأنه لا يخالف أمر ربه، وأنه مطمئن إلى النتيجة، فقد بقي عمر غاضباً حتى نزل الوحي:

---

[1] ابن هشام: سيرة ابن هشام، م3، ص331، الطبري: تفسير الطبري، م1، ج3، ص78-79.

(..فنزل القرآن على الرسول ﷺ بالفتح، فأرسل إلى عمر فأقرأه إياه، فقال: يا رسول الله أوضح هو؟ قال: نعم فطابت نفسه ورجع)[1].

والشكل الآخر للمعارضة تجلى في رفض التحلل من إحرامهم، بنحر الهدى وحلق شعر الرأس، إذ إنهم رفضوا العودة دون أداء العمرة التي خرجوا من أجلها. ولما رأى الرسول ﷺ موقفهم هذا، تضايقت نفسه وشكا أمره إلى زوجته أم سلمة: ﴿فَذَكَّرَ لَهَا مَا لَقِيَ مِنْ النَّاسِ، فَقَالَتْ لَهُ أُمُّ سَلَمَةَ: يَا بَنِي اللَّهُ أَتُحِبُّ ذَلِكَ، أَخْرُجُ ثُمَّ لَا تَكَلَّمَ أَحَدًا مِنْهُمْ كَلِمَةً حَتَّى تَنْحَرَ بدنتك وَتَدْعُوهُ خَالِقَكَ فَيَحْلُقُكَ. فَلَمَّا رَأَوْا ذَلِكَ قَامُوا فَنَحَرُوا﴾[2].

كل هذا يدل على حق المسلمين في المعارضة لأي قرار يخصهم في أمور دنياهم للرسول نفسه، ويؤكد هذا أننا لم نقرأ ولم نسمع أي نقد لعمر بن الخطاب الذي قاد المعارضة الشهيرة، زد على ذلك فالرسول الكريم ﷺ لم يرتب أي حكم على المعارضين له، مع أنه كان يطلب من المسلم التوبة والتراجع والاستغفار عن أبسط الذنوب.

---

[1] القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج16، ص277-278.

[2] رواه البخاري: 3/182، طبقة استانبول، وانظر الطبري: تفسير الطبري، م2، ج3، ص80.

الهيئة العليا للشورى على عهد الرسول ﷺ

قلنا إن الشورى على عهد الرسول ﷺ كانت في قسم منها عقوبة مباشرة، وهي ما كانت تحكم الحياة الفردية واليومية.

واستطراداً فإننا نذكر القارئ بمظاهر الديمقراطية المباشرة التي مارستها الحياة اليونانية وإلى جانب هذه الشورى المباشرة، فقد كانت الشورى تمارس في القضايا الهامة بصورة منتظمة من خلال مجلس استشاري، فما هو قوام هذا المجلس؟.

يشير "الدكتور عمارة" إلى وجود مجلس للشورى في عهد الرسول ﷺ كان عدد أعضائه سبعين عضواً[1]، كما كانت هناك تلك الهيئة التي عرفت في كتب التاريخ ومباحث الإمامة باسم «المهاجرين الأولين»، وهي الهيئة التي كانت أشبه بحكومة الرسول، والتي استأثرت بمنصب الخليفة، ترشحه من بين أعضائها وتختاره، ثم يبايعه بعد ذلك ويصدق على قرارها من حضر المدينة من المهاجرين والأنصار.

فما حقيقة هذه الهيئة التي لعبت أخطر الأدوار في دولة الخلافة الراشدة، والتي أصبحت بمثابة «السابقة الدستورية والنموذج الشرعي» الذي يقيس عليه مفكرو الفرق الإسلامية في موضوع الإمامة وأحكامها؟

تكونت هذه الهيئة من عشرة من كبار الصحابة هم: أبو بكر الصديق، عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، وطلحة بن عبيد اللّه، والزبير بن

---

[1] د. محمد عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية، ص67، وأنظر فان فلوتن: السيادة العربية والشيعة والاسرائيليات في عهد بني أمية، ص96، ترجمة حسن إبراهيم حسن، ومحمد زكي إبراهيم، القاهرة سنة 1965.

العوام، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، وسعيد بن زيد بن نفيل، وأبو عبيدة بن الجراح.

ولقد ظلت سلطة دولة الخلافة الراشدة في هذه الهيئة حتى انتهت هذه الدولة وزال نظامها بانتقال الأمر إلى معاوية بن أبي سفيان.

ففي السقيفة قال أبو بكر: ((إن العرب لا تدين إلا لهذا الحي من قريش))، أي الحي الذي تكون في المدينة من مهاجرة قريش، والذي تتزعمه هذه الهيئة من المهاجرين الأولين.

وفي السقيفة كذلك بايع اثنان من هذه الهيئة «هما عمر وأبو عبيدة» لثالث منها أيضاً «هو أبو بكر» فتم لهم وله الأمر، وعندما حضرت المنية أبا بكر استشار هذه الهيئة وعهد إلى أحدهما بالخلافة، وهو عمر، وعندما حضرت المنية عمر كان قد بقي منهم سبعة: عثمان وعلي وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقاص، وسعيد بن زيد بن نفيل، فكون عمر منهم مجلس الشورى، الذي اشتهر أمره، بعد أن أخرج منه ابن عمه سعيد بن زيد، ووضع في المجلس ابنه عبد الله، على ألا يكون له إلا المشورة فقط دون الولاية، حتى لا يلي الخلافة من عدد من أكثر من واحد.. ولقد اختار هذا المجلس من بينه عثمان فولي الخلافة. وعندما أحدث عثمان الأحداث التي أغضبت منه غالبية الناس، كانت هذه الهيئة في مقدمة المحرضين على الخروج عليه[1]، ويذكر ابن قتيبة أن الرسالة التي خرجت من المدينة إلى الأمصار تدعو الثوار للقدوم والخروج على عثمان قد خرجت باسم هذه الهيئة، ونصها:

((بسم الله الرحمن الرحيم، من المهاجرين الأولين وبقية الشورى إلى من بمصر من الصحابة والتابعين.. أما بعد، أن تعالوا إلينا، وتداركوا خلافة رسول الله ﷺ

[1] د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية، ص55.

قبل أن يسلبها أهلها، فإن كتاب الله قد بدل، وسنة رسوله ﷺ قد غيرت، وأحكام الخليفتين قد بدلت، فننشد الله من قرأ كتابنا من بقية أصحاب رسول الله والتابعين بإحسان إلا أقبل إلينا وأخذ الحق لنا وأعطاناه، فأقبلوا إلينا إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، وأقيموا الحق على المنهاج الواضح الذي فارقتم عليه الخلفاء. غلبنا على حقنا، واستولى على فيئنا، وحيل بيننا وبين أمرنا، وكانت الخلافة بعد نبينا خلافة نبوة ورحمة وهي اليوم ملكاً عضوداً، من غلب على شيء أكله))[1].

نحن هنا بإزاء بيان أصدرته هيئة ذات سلطات وحقوق عندما رأت أن خروجاً قد حدث عن العرف، واعتداء قد تم على مالها من سلطات وحقوق.

وبعد مقتل عثمان أراد الثوار الذين كانت المدينة تحت احتلالهم بيعة علي، فأنبأهم أن الأمر لبقية هذه الهيئة، وكانوا بالمدينة يومئذ «بالإضافة إلى عليّ» هم الزبير وطلحة، فذهبوا إليهم، فجاؤوا وبايعوا علياً، ثم دار الصراع بينهم بعد ذلك على الخلافة، كما هو مشهور، أي أن الصراع دار بين من في هذه الهيئة.. هيئة المهاجرين الأولين.. وبعد موت طلحة والزبير، بقي علي وحده في الميدان، فدار الصراع بينه وبين معاوية، ولما استشهد علي، آخر أعضاء هيئة المهاجرين الأولين، انتهت دولة الخلافة ونظامها، وانتقل الأمر إلى معاوية وبني أمية ملكاً عضوداً[2].

والآن لنحاول أن نجيب على سؤال: على أي أساس تكونت هيئة المهاجرين الأولين هذه؟ ولماذا هؤلاء العشرة بالذات؟.

إن مصادر الفكر والتاريخ الإسلامي قد اكتفت في تعليل امتياز هؤلاء العشرة بسبب لا نعتقد أنه هو السبب والمعيار في هذا التحديد والاختيار، تقول هذه

---

[1] أبو محمد عبد الله بن عبد المجيد **ابن قتيبة** الدينوري: الإمامة والسياسة، ج6، القاهرة، سنة 1331هـ، ص32.

[2] د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية، ص55.

المصادر إن هؤلاء العشرة هم الذين بشرهم الرسول ﷺ بالجنة، وهم الذين مات الرسول ﷺ وهو راض عنهم. وأنه قال: ﴿أَبُو بَكْرٌ فِي الجَنَّة، وَعَمَرَ فِي الجَنَّة، وَعُثْمَانُ فِي الجَنَّة، وَعَلَيَّ فِي الجَنَّة، وَطَلْحَةُ فِي الجَنَّة، وَالزُّبَيْرُ فِي الجَنَّة، وَعَبْد الرَحْمَن بنْ عَوْفٌ فِي الجَنَّة، وَسَعَد بنْ أَبي وَقَّاصُ فِي الجَنَّة، وَسَعِيدُ بِنْ زَيْدٌ فِي الجَنَّة، وَأَبُو عُبَيْدَةُ بنْ الجرَاحُ فِي الجَنَّة﴾[1].

ولكن.. إذا كان الأمر يتعلق بالبشرى بالجنة، فلماذا ينحصر الأمر في هؤلاء النفر؟ ولماذا يكونون من قريش وحدها، ومن ذوي النفوذ في قريش بالتحديد؟ وأين الذين آووا ونصروا وأخضعت سيوفهم شبه الجزيرة «ومنها قريش» لسلطان الإسلام؟ وأين الأرقاء الذين دخلوا الإسلام في زمن مبكر وتحولوا من العذاب ما لم يلقه أحد من مسلمة قريش؟.

إن هذا التعليل «البشري بالجنة والرضى النبوي عنهم» لا ينهض سبباً مقنعاً وجواباً شافياً على ذلك السؤال، ونحن نعتقد أن هذه الهيئة، هيئة المهاجرين الأولين، قد تكونت كما تتكون الهيئات السياسية، في مثل الفترة الزمنية والبيئة التي تكونت فيها .. وأنها كانت أقرب إلى حكومة الدولة العربية الإسلامية التي قامت في يثرب وهيئتها التأسيسية منها إلى جماعة من التقاة المبشرين بالجنة.. ولنا على ذلك شواهد، من أهمها[2]:

أولاً–إن هؤلاء العشرة كانوا من قوم الرسول ﷺ، قريش.. صحيح أن دعوة الإسلام كانت ترمي إلى تخطي الحواجز القومية، فضلاً عن القبلية، ولكن ظروف الدعوة في نشأتها، وصراعها مع خصومها قد فرضت عليها أن تلجأ إلى الاستفادة من التأييد والنصرة المستمدين من العلاقات والروابط القبلية، فهناك من سادة

1 أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد المعروف بـ **ابن الاثير الجزري**: أسد الغابة في معرفة الصحابة، ج3، ص319.

[2] د. عمارة: ونشأة الأحزاب السياسية، ص56.

قريش من أجار الرسول ﷺ عندما استجار به، مع اختلاف الدين، لأسباب قبلية. والعباس عم الرسول، وهو على دين الشرك، يحضر بيعة العقبة ويستوثق للرسول ﷺ من مؤمني الأوس والخزرج؟.

ثانياً-إن هؤلاء العشرة يمثلون أهم بطون قريش.. فأبو بكر وطلحة من تيم، وعمر وسعيد بن زيد من عدي، وعبد الرحمن بن عوف وسعد من زهرة، وعلي من هاشم، وعثمان من أمية، والزبير من أسد، وأبو عبيدة من فهر.

ثالثاً-إن الجهاز السياسي والإداري للدولة الجديدة قد نشأ في يثرب واستقر في مسجد الرسول عليه الصلاة والسلام، وعندما بنى هذا المسجد تحلقت من حوله بيوت أعضاء هذه الحكومة، أو أغلبها، وكانت لبيوتهم أبواب تفضي إلى ساحة المسجد، الذي كان دار ندوة الحكومة، وميدان تدريب جيشها، ومقر دعوتها، ومدرسة علمها وهديها وإرشادها.. فلقد كانت لبيوت كل من أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وعبد الرحمن وسعد أبواب تفضي إلى داخل المسجد.

رابعاً-إن هؤلاء العشرة لم يكونوا فقط وراء الرسول ومجلس شوراه، وإنما كانوا يديمون الوقوف خلفه، مباشرة في الصلاة، كما يلزمون الوقوف أمامه عند الحرب والقتال.

ويتحدث سعيد بن جبير عن هذه الحقيقة الهامة فيقول: ((كان مقام أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وسعد وعبد الرحمن بن عوف وسعيد بن زيد، كانوا أمام رسول الله في القتال ووراءه في الصلاة[1])).

خامساً-إن هؤلاء العشرة قد شهد معظمهم بدراً، ولقد جعل الرسول ﷺ من لم يشهدها منهم في حكم من شهدها في السهم والأجر، فهم جميعاً بدريون.

---

[1] **ابن الاثير الجزري**: أسد الغابة في معرفة الصحابة، ج2، ص389.

سادساً- إن هؤلاء العشرة هم المهاجرون الأولون حقاً.. الأولون في الإسلام لا في ترتيب الهجرة، كما يتبادر من الاسم الذي أطلق عليهم. فلم يكونوا أول من هاجر من مكة إلى يثرب. فأول من هاجر إلى يثرب: أبو سلمة عبد الله بن عبد الأسد بن هلال بن عبد الله المخزومي، ثم تتابعت الهجرة وتواصل قدوم المهاجرين فرادى وجماعات، وأول من هاجر من العشرة عمر بن الخطاب، ثم سعيد بن زيد، ثم طلحة، ثم عبد الرحمن، ثم الزبير، ثم عثمان، ثم أبو بكر، ثم علي[1]، ولكن هؤلاء العشرة فيهم أول ثمانية دخلوا في دين الإسلام، فهم أولون في الإسلام، ومهاجرون، إلى جانب الصفات والإمكانيات التي امتازوا بها وحازوها.

ولقد عرض ابن قتيبة للمعيار الذي استحقوا به تسمية المهاجرين الأولين فأضاف أن هؤلاء قد سموا بتلك التسمية لأنهم أدركوا بيعة الرضوان، ثم نقل عن سعيد بن المسيب قوله: ((من صلى إلى القبلتين فهو من المهاجرين الأولين))[2].

والعصبية هي معيار الاختيار الأول في هذا المقام لأن الشورى والحل والعقد لا تكون إلا لصاحب عصبية يقتدر بها على حل أو عقد أو فعل أو ترك، كما يقول ابن خلدون[3].

وهذه الهيئة التي استأثرت بأمر قيادة الدولة العربية، لم تستأثر بالشورى من دون الناس، ولكنها استأثرت بإصدار القرار الأخير، وحصرت تولي منصب الخليفة في واحد منها، فكانت تتسع بنطاق الشورى ليشمل ما هو أوسع من دائرتها، من المهاجرين والأنصار على السواء.. فأبو بكر عندما شرع يشاور الناس فيمن يعهد

---

[1] أحمد بن عبد الوهاب شهاب الدين **النويري**: نهاية الأرب في فنون الأدب، ج6، ص322.

[2] ابن قتيبة الدينوري: المعارف، ص572، تحقيق ثروت عكاشة، طبعة دار المعارف بمصر، 1969.

[3] ابن خلدون، المقدمة، ص177.

إليه بالخلافة من بعده، عندما دنا منه الموت، وكان قد عزم على العهد إلى عمر، استشار، فيمن استشار، "أسيد بن حضير" في رهط من الأنصار[1].

وعندما سمع اعتراض بعض أعضاء هيئة المهاجرين الأولين «خاصة طلحة على استخلاف عمر، لشدته وغلظته» خيرهم بين أن يرضوا بتفويضه كي يختار لهم وبين أن يجتمعوا فيختاروا هم.. قال: ((أيها الناس، قد حضرني من قضاء اللّه ما ترون، وأنه لا بد لكم من رجل يلبي أمركم.. فإن شئتم اجتمعتم فأتمرتم ثم وليتم عليكم من أردتم وإن شئتم اجتهدت لكم رأيي.. قالوا: يا خليفة رسول اللّه، أنت خيرنا وأعلمنا، فاختر لنا))[2]، فاختار عمر وعهد إليه، بعد أن أتم المشاورة ورضي به أعضاء هيئة المهاجرين الأولين.

وفي انتقال الخلافة بعد عمر بن الخطاب إلى عثمان بن عفان، تتأكد فلسفة الشورى في دولة الخلافة، ويتسع نطاقها ليشمل كل من ضمته العاصمة من المسلمين، مهاجرين كانوا أم أنصاراً، ولكن يظل القرار الحاسم للهيئة التي تميز المرشح وتختاره، وهي هيئة المهاجرين الأولين، وكانت يومئذ تتكون من: عثمان وعلي وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص، وكان الحضور منها خمسة، إذ كان طلحة غائباً عن المدينة.

وكان عمر قد أكد على ضرورة المشورة، وحذر من تكرار البيعة الفجائية التي تمت لأبي بكر، فقال: ((أيما رجل بايع رجلاً بغير مشورة من الناس فلا يؤمر واحد منهما)).

وقبل أن يلقي ربه جمع الخمسة الحاضرين من هيئة المهاجرين الأولين وقال لهم: ((يا معشر المهاجرين الأولين، إني نظرت في أمر الناس فلم أجد منهم شقاقاً ولا

---

[1] القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني: تثبيت دلائل النبوة، ج1، ص274.

[2] ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة، ج1، ص69، ود. محمد عمارة: ونشأة الأحزاب السياسية، ص67.

نفاقاً، فإن يكن بعدي شقاق ونفاق فهو فيكم. تشاوروا ثلاثة أيام، فإن جاءكم طلحة إلى ذلك وإلا فأعزم عليكم بالله ألا تتفرقوا من اليوم الثالث حتى تستخلفوا أحدكم، فإن أشرتم بها إلى طلحة فهو لها أهل، وليصل بكم صهيب هذه الثلاثة أيام التي تتشاورون فيها، فإنه رجل من الموالي لا ينازعكم أمركم))[1].

ثم أراد عمر أن يوسع دائرة الشورى، لا على صورتها العامة غير المنظمة، إنما في صورة إضافة أعضاء جدد إلى هذه الهيئة، ولكن دون أن يكتسب الأعضاء الجدد حق التصويت واتخاذ القرار، فخاطب الهيئة في اجتماعه هذا قائلاً: ((واحضروا معكم من شيوخ الأنصار، وليس لهم من أمركم شيء، وأحضروا معكم الحسن بن علي وعبد الله بن عباس، فإن لهما قرابة، وأرجو لكم البركة في حضورهما، وليس لهما من أمركم شيء، ويحضر ابني عبد الله مستشاراً، وليس له من الأمر شيء))[2].

ولعل تقلص أعضاء هذه الهيئة من عشرة إلى خمسة هو الذي وقف وراء إضافة عمر لأعضائها هؤلاء المستشارين، ولعله كذلك الذي جعل عمر يطلب من عمار بن ياسر والمقداد بن الأسود أن يقود خمسين من الأنصار كي يقوموا بحراسة البيت الذي تتم فيه اجتماعات المهاجرين الأولين، والإشراف على أمر العاصمة، والعمل على تمام اختيار الخليفة الجديد في مدة أقصاها ثلاثة أيام[3].

وعندما اجتمعت هيئة المهاجرين الأولين ورضي أعضاؤها بمن يختاره عبد الرحمن بن عوف، بعد أن أخرج نفسه من الأمر، اجتهد عبد الرحمن في استقصاء آراء من كان في المدينة من المسلمين.. وفي اليوم الثالث، خاصة، طلب من أعضاء الهيئة المكث في مكان الاجتماع، وقال لهم: ((كونوا مكانكم حتى آتيكم، وخرج يتلقى

---

[1] د. عمارة: ونشأة الأحزاب السياسية، ص60.

[2] ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة، ج1، ص22.

[3] محمد بن سعد بن منيع المشهور **بابن سعد**: الطبقات الكبير، ج3، ق1، ص265.

الناس في أنقاب المدينة، متلثماً لا يعرفه أحد فما ترك أحداً من المهاجرين والأنصار وغيرهم من ضعفاء الناس ورعاعهم إلا سألهم واستشارهم.. أما أهل الرأي فأتاهم مستشيراً، وتلقى غيرهم سائلاً يقول: من ترى الخليفة بعد عمر[1]؟ لقد أمضى الأيام الثلاثة يستعلم من الناس ما عندهم)).

فنحن هنا أمام هيئة تستأثر بالترشيح للخلافة من بين أعضائها وحدها، وتتخذ القرار الحاسم في الاختيار، ولكنها لا تستأثر بالشورى، بل إن عملها، فيما يتعلق بالشورى، هو تنظيمها ومد نطاقها كي يشمل ما كان ممكناً في ظروف ذلك العصر الذي لم يكن يسمح بمد هذا النطاق إلى ما وراء حدود العاصمة[2].

وعلى أي حال فإننا نلحظ أن مرور السنوات ونقصان عدد الأحياء من أعضاء هيئة المهاجرين الأولين، قد اقترن بإدخال عناصر جديدة فيها، ولعل انتشار الإسلام وثبات قواعد دولته، وتغلغل عقائده في القلوب قد خلق من عوامل الاستقرار والاطمئنان ما جعل قادة الدولة، وبالذات عمر بن الخطاب، يفكرون في مد نطاق الهيئة التي أنيط بها أمر اختيار خليفة المسلمين.. ويشهد لذلك قول عمر قبيل وفاته: ((إن هذا الأمر في أهل بدر ما بقي منهم أحد، ثم في أهل أحد ما بقي منهم أحد، وفي كذا وكذا، وليس فيها لطليق ولا لولد طليق ولا لمسلمة الفتح بشيء))[3].

فهنا أخذت قاعدة الشورى في الاتساع، لأن الظروف قد تغيرت والولاء للدولة الجديدة قد تزايد وانتشر، ولأن عدد الصفوة الذين تكونت منهم هيئة المهاجرين الأولين قد أخذت في الانقراض.

---

[1] ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة، ج1، ص24، وانظر الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص12.

[2] د. عمارة: ونشأة الأحزاب السياسية، ص61.

[3] ابن سعد: الطبقات الكبير، ج3، ق1، ص248.

ولقد بدأت تجربة علي بن أبي طالب مع الشورى من حيث انتهت وصايا عمر بن الخطاب وإضافاته.. فلقد أصبح الصحابة الأحياء من الذين حضروا غزوة بدر هم أصحاب الحق في اختيار الخليفة، وللمهاجرين والأنصار عامة حق الشورى ولاشتراك في البيعة وعليهم إظهار الرضى بالخليفة الجديد[1].

وبعد مقتل عثمان ذهب الناس إلى علي يطلبون مبايعته، وقالوا: ((نبايعك، فمد يدك، لا بد من أمير، وأنت أحق بها، فأنكر عليهم ممارسة حق ليس لهم، وقال: ليس ذلك إليكم، إنما هو لأهل الشورى وأهل بدر، فمن رضي به أهل الشورى وأهل بدر فهو الخليفة، فنجتمع وننظر في هذا الأمر))[2].

ويكتب إلى معاوية، فيؤكد المبادئ التي قررها عمر أواخر عهده فيقول: ((وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإذا اجتمعوا على رجل فسموه إماماً كان ذلك لله رضى.. واعلم يا معاوية أنك من الطلقاء الذين لا تحل لهم الخلافة، ولا تعقد معهم الإمامة ولا تعرض فيهم الشورى))[3].

وفي الحوار الذي نهض به القراء مع كل من معاوية وعليّ، وهم معسكرون في «صفين» نلمح بروز ضرورات كانت تقتضي توسيع قاعدة الشورى لتشمل نظاماً قد سمح به عمر ووقف عنده عليّ.. فلم يكن قد بقي من البدريين يومئذٍ إلا عدد قليل، وعدد ممن بقي من المهاجرين البارزين قد اعتزل الصراع الدائر بين عليّ ومعاوية، والدولة العربية الإسلامية قد اتسعت أرجاؤها، وثبتت قواعدها، واكتسبت ولاء الكثيرين من سكان الحواضر والبوادي خارج وسط شبه الجزيرة، ومن ثم فإن بقاء حق الشورى محصوراً في المهاجرين والأنصار الموجودين في العاصمة فقط، مع حرمان حتى أبنائهم الذين شبوا وأصبحوا رجالاً منه وبقاء

[1] د . عمارة: ونشأة الأحزاب السياسية، ص62.
[2] ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة، ج1، ص41.
[3] المرجع السابق، ج1، ص80.

سلطة الخليفة وترشيحه وتمييزه في بقية الشورى والبدريين قد أصبح أمراً مضيقاً على الناس من حقهم أن يضيقوا به ويتململوا منه.

وبصرف النظر عن نوايا معاوية، فلقد ركب هذه الموجة، وتحدث باسم الذين يريدون أن تتسع قاعدة الشورى لتشملهم، فقال لمن حاوره: ((إن علياً قد ابتز الأمر دوننا، على غير مشورة منا ولا ممن هاهنا معنا-بالشام بمن فيهم من المهاجرين والأنصار، وعندما عرض القراء هذه المطالب على علي رفضها، وتمسك بأن هذا الحق إنما هو للبدريين دون الصحابة))[1].

ولا نعدو الحقيقة إذا قلنا إن قوة حجة معاوية، وحديثه باسم الواقع الجديد وتعبيره عن المستقبل الذي يطلب لقاعدة الشورى أن تتسع، كل ذلك قد أكسبه الأنصار والمؤيدين، وذلك رغم اختلاف النوايا عن المطالب المعلنة، لقد كسب معاوية بطلبه توسيع قاعدة الشورى، وخسر عليّ برفضه ذلك، مع أن علياً كان أقرب إلى روح الشورى من معاوية بكثير، وعندما آل الأمر إلى معاوية طويت صفحة دولة الخلافة ونظامها الذي أسس على فلسفة الشورى، وتحولت الدولة إلى ملك وراثي احتكره الأمويون، وسادوا، بدلاً من الشورى، تلك النظرية التي تقول إن: ((كل ما أمكن الملك أن ينفر به دون خاصته وعامته، فمن أخلاقه ألا يشارك أحداً فيه.. كذا حكي عن أنوشروان ومعاوية.. وحكي عن الرشيد ما يقرب من هذا))[2]؟!

أجهضت إذاً تجربة الشورى في الدولة العربية الإسلامية، وبدلاً من أن تعيش وتتطور الهيئة التي تكونت ونهضت بمهام ترشيح الخليفة وتنظيم الشورى لاختياره وتقرير اختيار وعقد البيعة له، بدلاً من أن تعيش وتتطور بتوسيع قاعدة الشورى ذهبت بذهاب دولة الخلافة ونظامها وفلسفته في الشورى، ولم نعد نسمع عن الشورى إلا حديثاً تردده الفرق الإسلامية المناهضة لنظم الحكم التي سادت، وهو

[1] ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، ج4، ص16.
[2] د. عمارة: ونشأة الأحزاب السياسية، ص63.

حديث نظري، وأكثر من ذلك فإنه حديث يتناول الشورى من دون أن يقدم تصوراً لشكل تنظيمي يجسد الشورى في مؤسسة من المؤسسات[1].

والتراجع الذي حدث لتجربة الشورى وفلسفتها لا يعني أن التفكير في إعادتها، وإعادتها منظمة من خلال مؤسسات متخصصة قد غاب عنها تماماً عن ساحة الفكر ومحاولات التطبيق.. فهناك تجربة لعمر بن عبد العزيز عندما ولي أمر المدينة، قبل توليه الخفة، شرع فيها بتكوين مجلس محلي للشورى تعلو سلطته سلطة الوالي.

وخبر هذه التجربة يورده "ابن سعد" في طبقاته عندما يقول: ((لما قدم عمر بن عبد العزيز المدينة، والياً عليها، كتب حاجبه للناس، ثم دخلوا فسلموا عليه، فلما صلى الظهر دعا عشرة نفر من فقهاء البلد: "عروة ابن الزبير، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة، وأبا بكر بن سليمان بن أبي حثمة، وسليمان بن يسار، والقاسم بن محمد، وخارجة بن زيد بن ثابت".. فحمد الله وأثنى عليه بما هو أهله، ثم قال: إنني دعوتكم لأمر تؤجرون عليه وتكونون فيه أعواناً على الحق، ما أريد أن أقطع أمراً إلا برأيكم، أو برأي من حضر منكم، فإن رأيتم أحداً يتعدى أو بلغكم من عامل ظلامة، فأحرج بالله على أحد بلغه ذلك إلا أبلغني))[2].

فهو مجلس من حقه وواجبه المراقبة ورصد التعدي وظلم العمال، كذلك على الوالي ألا يقطع أمراً إلا برأيه.. وللمرء أن يسأل: لماذا جعل عمر بن عبد العزيز عدد أعضاء هذا المجلس عشرة؟ ألأنه كان عدد أعضاء هيئة المهاجرين الأولين؟ وربما كان ذلك هو السبب، فهي التراث الذي يقاس عليه في هذا المقام.

وفي الفكر النظري تطرق الحديث إلى المفاضلة بين ممارسة الشورى في صورتها الفردية، عندما يستعين الحاكم بآراء أهل الشورى كل على انفراد، وبين إيجاد

---

[1] د. عمارة: ونشأة الأحزاب السياسية، ص63.

[2] ابن سعد: الطبقات الكبير، ج5، ص245.

الشكل المنظم لاجتماع أهل الشورى كي يدور الحوار وتدرس القضايا وتؤخذ الآراء وهم مجتمعون.. والماوردي «وهو معتزلي» يعرض لهذه القضية الخلافية، وينبه فيها إلى مذاهب الأمم، ثم يعرض مذهبه هو، فيقول: ((إن مذهب الفرس هو الاجتماع المنظم لأهل الشورى، وهناك أمم أخرى تفضل استشارتهم كأفراد وعلى انفراد، وأما مذهبه هو غير هذين المذهبين، يقوم على الجمع بينهما والاستفادة من محاسنهما، حسب القضية المطروحة للاستشارة ولأهمية هذا التصور، نقدم عبارة "الماوردي" إذ يقول: إن الحاكم لا ينبغي أن يتصور في نفسه أنه إن شاور في أمره ظهر للناس ضعف رأيه وفساد رويته، حتى افتقر إلى رأي غيره، فإن هذه معاذير النوكى[1]، وليس يراد الرأي للمباهاة به، وإنما يراد للانتفاع بنتيجته، والتحرر من الخطأ عند زلله. وكيف يكون عاراً ما أدى إلى صواب. وصد من خطأ؟![2] فإذا استشار الجماعة، فقد اختلف أهل الرأي في اجتماعهم عليه وانفراد كل واحد منهم به.

فمذهب الفرس: أن الأولى اجتماعهم على الارتياء وإجالة الفكر، ليذكر كل واحد منهم ما قدمه خاطره، وأنتجه فكره، حتى إذا كان فيه قدح عورض، أو توجه عليه رد نوقض، كالجدل الذي تكون فليه المناظرة وتقع فيه المنازعة، والمشاجرة، فإنه لا يبقى فيه، مع اجتماع القرائح عليه، خلل إلا ظهر، ولا زلل إلا بان.

وذهب غيرهم، من أصناف الأمم، إلى أن الأولى استسرار كل واحد بالمشورة ليجيل كل واحد منهم فكرة في الرأي، طمعاً في الحظوة بالصواب، فإن القرائح إذا انفردت استكدها الفكر، واستفرغها الاجتهاد، وإذا اجتمعت فوضت وكان الأول من بادئها متبوعاً.

ولك واحد من المذهبين وجه، ووجه الثاني أظهر.

---

[1] النوكى: الحمقى.

[2] د. عمارة: ونشأة الأحزاب السياسية، ص65.

والـذي أراه في الأولى غـير هـذين المـذهبين علـى الإطـلاق، ولكـن ينظـر في الشورى، فإن كانت في حال واحدة: هل هي صواب أم خطأ، كان اجتماعهم عليها أولى، لأن ما تردد بين أمرين، فالمراد منه الاعتراض على فساده، أو ظهور الحجة في صلاحه، وهذا مع الاجتماع أبلغ، وعند المناظرة أوضح.. وإن كانت الشورى في خطب قد استبهم صوابه، واستعجم جوابه، من أمور خافية، وأحوال غامضة، لم يحصرها عدد ولم يجمعها تقسيم، ولا عرف لها جواب يكشف عن خطئه وصوابه، فأولى في مثله: انفراد كل واحد بفكره، وخلوه بخاطره، ليجتهد في الجواب، ثم يقع الكشف عنه: أخطأ هو أم صواب، فيكون الاجتهاد في الجواب منفرداً، والكشف عن الصواب مجتمعاً، لأن الانفراد في الاجتهاد أوضح، والاجتماع على المناظرة أبلغ!..))[1].

فالماوردي مع تنظيم جهاز الشورى، يحبذ الدراسة الفردية للقضايا المشكلة، ثم عرضها مدروسة في الاجتماع العام لهيئة الشورى.

[1] الماوردي: أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا، القاهرة 1973، ص293.

أنواع الشورى في التجربة النبوية

نستطيع أن نقسم الشورى أيام الرسول إلى قسمين[1]:

أولهما: شورى وقعت بناء على طلب الرسول ﷺ «شورى إيجابية»، من ذلك ما رواه الطبري[2] هو في استشارة الرسول ﷺ قبل غزوة أحد حيث قال: ((إن رسول الله ﷺ، لما سمع بنزول المشركين من قريش وأتباعها أحداً، قال لأصحابه: أشيروا عليّ ما أصنع؟ فقالوا: يا رسول الله، أخرج بنا إلى هذه الأكلب، فقالت الأنصار: يا رسول الله ما علينا عدو لنا قط أتانا في ديارنا، فكيف وأنت فينا؟ فدعا رسول الله ﷺ عبد الله بن أبي بن سلول «ولم يدعه قط قبلها» فقال: يا رسول الله أخرج بنا إلى هذه الأكلب)).

وهكذا فإن الرسول ﷺ استشار المهاجرين، ثم الأنصار، حتى رأس المنافقين عبد الله بن أبي سلول، لم يهمل استشارته.

لكن كيف انتهت المشورة؟ يقول الطبري:

---

[1] الظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص67.

[2] الطبري: تفسير الطبري، ج2، ص503.

((ثم إن رسول الله ﷺ دعا بدرعه فلبسها، فلما رأوه قد لبس السلاح ندموا وقالوا: بئس ما صنعنا! نشير على رسول الله والوحي يأتيه؟ فقاموا فاعتذروا إليه وقالوا: اصنع ما رأيت، فقال رسول اللّه: لا ينبغي لنبي أن يلبس لأمته[1] فيضعها حتى يقاتل، وهكذا لم تكن المشورة إلا درساً في السلوك لقنه الرسول ﷺ لأصحابه، حتى حفظ عنه أنه كان يردد في أكثر المناسبات قوله المشهور: أشيروا عليّ أيها الناس)).

ثانيهما: شورى جاءته من بعض الصحابة ابتداء من غير طلب، وإن شئت سميتها بلغة اليوم «شورى سلبية»، من ذلك ما روى "الطبري" في غزو بدر حيث قال:

((خرج رسول الله ﷺ يبادر المشركين إلى الماء، حتى إذا جاء أدنى ماء من بدر نزل به، فقال الحباب بن المنذر: يا رسول اللّه! أرأيت هذا المنزل، أمنزل أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخره، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: بل هو الرأي والحرب والمكيدة، فقال: يا رسول اللّه! فليس هذا لك بمنزل، فانهض بالناس حتى نأتي أدنى ماء من القوم، فننتزله، ثم نغور ما سواه من القلب «الآبار»، فقال رسول ﷺ: قد أشرت بالرأي، فنهض ومن معه من الناس، فسار حتى أدنى ماء من القوم فنزل عليه..)).

وربما كان هناك نوع ثالث من الشورى ليس إيجابياً وليس سلبياً، وإنما هو أمر بين بين، كأن يعزم الرسول ﷺ على أمر من الأمور، ويبدأ المفاوضة فيه، حتى إذا حان إبرامه رأى أن يستشير فيشار عليه، وبعد ذلك إما إبرامه وإما نقضه، كالذي وقع له خلال غزوة الخندق، فقد روى "الطبري" بإسناده قال[2]:

---

[1] اللأمة: الدرع، يضعها، يخلعها.

[2] الطبري: تفسير الطبري، ج2، ص572-573.

((فلما اشتد على الناس، بعث رسول الله ﷺ إلى "عيينة بن حصن"، وإلى الحارث بن عوف بن أبي حارثة المري «وهما قائدا غطفان» فأعطاهما ثلث ثمار المدينة على أن يرجعا بمن معهما عن رسول الله وأصحابه، فجرى بينه وبينهم الصلح، حتى كتبوا الكتاب، ولم تقع الشهادة ولا عزيمة الصلح، إلا المراوضة في ذلك[1]، ففعلا، فلما أراد رسول الله ﷺ أن يفعل، بعث إلى سعد بن معاذ «سيد الأوس» وسعد بن عبادة «سيد الخزرج»، فذكر ذلك لهما، واستشارهما فيه، فقالا: يا رسول الله! أمر تحبه فنصنعه، أم شيء أمرك الله عز وجل به، أم شيء تصنعه لنا؟ قال: لا، بل لكم، والله ما أصنع ذلك إلا لأنني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة، وكالبوكم من كل جانب، فأردت أن أكسر عنكم شوكتهم لأمر ما ساعة، فقال له سعد بن معاذ: يا رسول الله قد كنا نحن وهؤلاء القوم على شرك بالله عز وجل، وعبادة الأوثان، ولا نعبد الله ولا نعرفه، وهم لا يطمعون أن يأكلوا منا ثمرة إلا قرى «ضيافة» أو بيعاً، أفحين أكرمنا الله بالإسلام، وهدانا له، وأعزنا بك، نعطيهم أموالنا؟ ما لنا بهذا من حاجة. والله لا نعطيهم إلا السيف حتى يحكم الله بيننا وبينهم. فقال رسول الله ﷺ: فأنت وذاك؟! وتناول سعد الصحيفة، فمحا ما فيها من الكتاب، ثم قال: ليجهدوا علينا)).

هذا هو محمد رسول الله ﷺ، رئيس الدولة، والزعيم السياسي، والقائد العسكري، يعزم على أمر تراءى له أن فيه مصلحة المسلمين، حتى إذا اقترب الإبرام، استشار أهل الحقوق، فاستمع إلى حججهم، فلما ساغ عنده منطقها، ورأى قوتها، عدل عن رأيه، ولم يبرم ما عزم عليه[2].

[1] أي أن الصلح بقي حيز المشروع كما نقول بلغة اليوم.

[2] الظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص69.

الشورى والمرأة في الإسلام

حق الشورى في الإسلام مستقر بحكم اللّه وشرعته لهذين الشطرين من النساء والرجل، وقد جرى تطبيق هذا الحكم في عصر النبوة بأجلى صورة لم تدع مجالاً لأي خلاف فيه، فقد صح عن رسول اللّه ﷺ أنه دخل يوم صلح الحديبية على أم سلمة يشكو إليها أنه أمر أصحابه بنحر هداياهم وحلق رؤوسهم فوجموا ولم يفعلوا، فقالت: ((يا رسول اللّه أتحب ذلك؟ اخرج ولا تكلم أحداً منهم كلمة حتى تنحر بدنك وتدعو حالقك فيحلقك. فخرج رسول اللّه ﷺ وفعل ما قالته أم سلمة))[1].

ولعمري إن رسول اللّه ﷺ لفي غنى، بما وهبه اللّه من حنكة وحكمة في القول والعمل، عن أن يستشير أم سلمة ولكنه، كما ذكر الحسن البصري وغيره، أحب أن يقتدي به الناس في ذلك، وألا يشعر أحد منهم بمعرة في مشاورة امرأة قد يرى نفسه أكثر منها علماً وأنفذ منها بصيرة وفهماً[2].

وقد كان الصحابة يستشيرون النساء، وكان في مقدمة من يفعل ذلك عمر بن الخطاب[3] رضي الله عنه.

[1] رواه البخاري: 3/182، طبعة استانبول.

[2] روى الشافعي في الأم عن الحسن البصري أنه قال: إن كان النبي ﷺ لغنياً عن مشاورتهم «أي النساء» ولكنه أراد أن يستن الحكام بذلك من بعده.

[3] د. محمد سعيد رمضان البوطي: المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني دار الفكر المعاصر، 1991، ط1، ص74.

روى "ابن الجوزي عن يوسف بن الماجشون"، قال: ((قال لي ابن شهاب ولأخ لي ولابن عم لي، ونحن صبيان: لا تستحقروا أنفسكم لحداثة أسنانكم، فإن عمر بن الخطاب ﷺ كان إذا أعياه الأمر المفضل دعا الأحداث -أي الشباب- فاستشارهم لحدة عقولهم، وكان يشاور النساء))[1].

وروى ""ابن حجر العسقلاني عن أبي بردة" عن أبيه، قال: ((ما أشكل علينا أمر فسألنا عنه عائشة إلا وجدنا عندها فيه علماً، وقال عطاء بن أبي رباح: كانت عائشة أفقه الناس وأحسن الناس رأياً في العامة))[2].

وقد كان عمر ﷺ يستشيرها في كل ما يتعلق بأمور النساء، وأحوال رسول الله البيتية[3]، كما كان يستشير غيرها من النساء، فقد استشار ابنته حفصة في المدة التي ينبغي أن تحدد لابتعاد الرجل عن زوجته في المهام الجهادية ونحوها، فأشارت عليه بأن يكون أقصى مدة غياب الرجل عنها أربعة أشهر، فأمضى كلامها واتخذ من ذلك أجلاً أقصى للبعثات التي يوفد إليها الرجال[4]، وكان أبو بكر وعثمان وعلي يستشيرون النساء، ولم نجد في شيء من بطون السيرة والتاريخ أن أحداً من الخلفاء الراشدين أو الصحابة حجب عن المرأة حتى استشارتها والنظر في رأيها.

كما أننا لم نعثر فيما صح من حديث رسول الله ﷺ وسنته على ما يدل صراحة أو إشارة، على أن المرأة لا حق لها في الشورى، ولم نجد أنه ﷺ تعمد أن يتجنب مشاورة النساء في بعض معاقد يشاور فيه الرجال، أما الكلام الغريب الدائر على

[1] أبي الفرج عبد الرحمن بن على **ابن الجوزي**: تاريخ عمر بن الخطاب، ص101.

[2] أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد ابن حجر العسقلاني: الإصابة في تمييز الصحابة 4/392.

[3] سعيد الأفغاني: عائشة والسياسة، ص22.

[4] ابن الجوزي: تاريخ عمر بن الخطاب، م101.

كثير من الألسن، والذي قد يتلقاه بعض العامة من الناس على أنه حديث من كلام رسول الله ﷺ، وفيه ((..شاوروهن وخالفوهن وأسكنوهن الغرف، وعلموهن سورة النور))، فلم أجد من رواه حديثاً عن رسول الله، لا بسند صحيح ولا ضعيف ولا موضوع.. وربما رواه بعضهم أو روى نحوه من كلام عمر، ولكن لم يصح عنه شيء من ذلك، بل المعروف عنه كما قد رأيت نقيض هذا الكلام، فقد كان يشاورهن ويأخذ بمشورتهن[1].

واعتماداً على هذه الأدلة الثابتة من عمل رسول الله ﷺ وعمل صحابته، فقد ذهب جمهور الفقهاء إلى أن الشورى تلتقي مع الفتوى في مناط واحد، فكل من جاز له أن يفتي ممن توافرت لديه شرائط الفتوى، جاز له أن يشير، وجاز للإمام وللقاضي أن يستشيره ويأخذ برأيه، ومعلوم أن الذكورة ليست شرطاً في صحة الفتوى ولا في تبوء منصبها.

يقول الماوردي في كتابه **أدب القاضي**: ((إن كل من صح أن يفتي في الشرع، جاز أن يشاور القاضي في الأحكام، فيجوز أن يشاور الأعمى والعبد والمرأة[2]، وهذا كلام عامة الفقهاء، كلهم يؤكدون أن على القاضي أن يستشير قبل اتخاذ الأحكام، كما يؤكدون على أن الرجل والمرأة في الاستشارة سواء، ولم نجد في مقابل هذا الاتفاق أي نص أو رواية تتضمن حجب حق الشورى عن المرأة في نظر أحد من الفقهاء))[3].

---

[1] شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن **السخاوي**: المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، ص348، الإمام إسماعيل العجلوني: كشف الخفاء ومزيل الإلباس 4/2، عبد الحي الكتاني: التراتيب الإدارية، 102/2.

[2] الماوردي: أدب القاضي، 264/1.

[3] فصلنا القول في حكم الشورى، وأهل الشورى في كتاب الشورى في الإسلام 481/2، فما بعد من مطبوعات ومنشورات المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، عمان، الأردن.

غير أن هذا الحكم الواضح كما قد رأيت في كلام الفقهاء الأقدمين، وفي عمل رسول الله ﷺ وأصحابه، اتسم بقدر من الاضطراب، بسبب ما كتبه بعض الفقهاء المعاصرين، ولعل في مقدمتهم الشيخ "أبا الأعلى المودودي"، فقد صرح في كتابه **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**[1] بأن الذكورة شرط من شروط الأهلية لمجلس الشورى، مخالفاً بذلك الهدي النبوي وعمل الصحابة واتفاق جمهور الفقهاء واستدل على اجتهاده المخالف هذا بأن المستشار يمارس بشوراه نوعاً من القوامة، وقد قال الله عز وجل: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء بِمَا فَضَّلَ اللّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ **النساء/34**.

هذا وإننا نتساءل في عجب: ما علاقة القوامة بالشورى؟ وما هو وجه اللزوم بينهما؟.

إن من آداب القضاء أن يستشير القاضي من هو دونه في المعرفة واتساع العلم وعمق النظر، كما ذكر الفقهاء، مستدلين بأنه قد يوجد لدى المفضول ما لا يوجد لدى الفاضل[2]، فهل من مستلزمات الشورى أن تصبح للمستشار المفضول قوامة على المستشير الفاضل؟ ثم ما قيمة هذه الحجة بعد عمل رسول الله ﷺ وعمل أصحابه؟

إن المشورة مهما كانت صفتها، ومهما تطورت أطرها وأساليبها التنظيمية لا تعدو أن تكون مظهراً من أبرز مظاهر التعاون للوصول إلى معرفة الحق والتواصي به.

---

[1] أحمد حسن **أبو الأعلى المودودي**: نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، ص295 وما بعدها.

[2] أنظر شمس الدين محمد بن **أبي العباس الرملي**: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، 242/8.

والمسلمون والمسلمات كلهم شركاء في تحمل هذه المسؤولية التي هي سياسة في مظهرها ولكنها كثيراً ما تكون دينية واجتماعية واقتصادية في مضمونها، ماذا عن البيعة؟.

لم نجد في كتب السياسة الشرعية ما يشير إلى حق المرأة أو واجبها في البيعة. والظاهر أن البيعة قد اقتصرت في معظم عصور التاريخ الإسلامي على الرجال دون النساء، فلا الرجال دعوها إليها، ولا هي طالبت بها، واعتبر تغيب المرأة عن البيعة أمراً طبيعياً، على درجة أن علماء الحقوق الدستورية الإسلامية لم يشيروا إليها في قليل أو كثير.

غير أن هذا الواقع التاريخي والفقهي لا يغير من حقيقة الحكم الشرعي شيئاً، فليس في القرآن الكريم، ولا في السنة النبوية، وهما المصدران الرئيسيان للشريعة، ما يمنع المرأة من أن تشارك في البيعة، بل نرى الأمر على العكس في قوله تعالى في آية بيعة النساء: ﴿وَلَا يَعۡصِينَكَ فِي مَعۡرُوفٖ فَبَايِعۡهُنَّ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُنَّ﴾ الممتحنة/**12**، كما نرى في السيرة النبوية أن دار الأرقم كانت تجتمع فيها النساء والرجال في مكة.

فما هي الأسباب التي دعت لاستبعاد المرأة عن البيعة، والتي دعت لسكوت المرأة عن المطالبة بحقها فيها؟.

إن المجتمع الإسلامي في الصدر الأول، كانت تغلب عليه طبيعة الحرب والأعمال العسكرية، فلقد واجه أبو بكر أمرين عسكريين خطيرين: أولهما حروب الردة، وثانيهما بعض جيش أسامة إلى الشام، وكانت الحياة العامة في الصدر الأول، إما حرباً، وإما تهيؤاً لحرب، ولم تكن الحرب من شأن المرأة، وإن كانت لها فيها مشاركة تتفق مع طبيعتها الأنثوية، كمداواة الجرحى والإطعام والسقاية، وإذا شاركت فيها كما وقع في بعض المعارك، فذلك استثناء لا قاعدة، لأن طبيعة

المجتمع هذه هيمنت عليها بشؤون الحرب في كل شيء، حتى امتد ذلك إلى البيعة[1].

إن من يستعرض بعض ما وقع أيام الخلفاء الراشدين يجد أن المرأة كان لها نصيب واضح في حياة المسلمين العامة، فهي تشهد الحروب، وحضر الصلاة في المسجد الجامع، وتستمع إلى خطب الخلفاء، وتناقش وترد وتعارض، ألم تعارض امرأة عمر بن الخطاب يوم قرر تحديد المهور؟ ألم يرجع عمر عن قراره وقال: ((أصابت المرأة وأخطأ عمر))؟ كل الناس أفقه منك يا عمر! أليس في وسعنا أن نعتبر هذه الجلسة في المسجد الجامع جلسة مجلس نواب، اعترضت فيها امرأة على مشروع قانون وعدل عنه مقترحه؟ كل هذا وغير هذا يدل على أن حرمان المرأة من البيعة لم يكن أصلاً من أصول الشريعة.

على أن هنالك حوادث تدلّ على أن بعض المسلمين قد أوجب بيعة النساء، من ذلك ما رواه "الطبري"، من أن أحد الطالبيين، بعد أن بايعه الرجال، قعد في اليوم الثاني لبيعة النساء، وأن هذا الطالبي قد استقل امرأة، فأعجب بها وقال لها: ((تتزوجينني، يرحمك الله!، قالت: يا أمير المؤمنين قد أخذت مني السن، ولي بنت أجمل مني جمالاً، وأكمل مني كمالاً، قال: وهل لها مثل فصاحتك؟، قالت: أنت وذاك))!.

ولم أعثر على غير هذه الحادثة في تاريخ الطالبيين، وربما كان لها أشباه ونظائر، ولكن المؤرخين لم يعيروها ما تستحق من العناية والاهتمام، فأهملوا تدوينها.

---

[1] الظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي.

رأي الشبيبة من الخوارج

أجازت الشبيبة إمامة المرأة فقد قال "الإمام البغدادي" في كتابه **الملل والنحل**[1]: ((انفردت الشبيبة عن سائر الخوارج بأن أجازوا إمامة المرأة، إذا قامت بأمورهم، وخرجت على مخالفيهم، وقالوا إن غزالة أم شبيب كانت إمامة بعد موت شبيب، لأن شبيباً لما دخل الكوفة، أقامها على منبرها في المسجد الجامع حتى خطبت، وكبس شبيب الكوفة ليلاً، ومعه أمه غزالة، وامرأته حميرة في مئة «أو مئتين) من نساء الخوارج، قد تقلدن السيوف، واعتقلن الرماح، وألف من رجال قومه من بني شيبان، فقتلوا حراس المسجد، وخطبت أمه على المنبر، حتى قال فيها أيمن بن خزيم الأسدي[2]:

أقامت غزالة سوق الضراب لأهل العراقين حولاً قميطا[3]
سمت للعراقين في جيشها فلاقى العراقان منها أطيطا[4]

ثم خرج إليه الحجاج في جيشه، فهزم شبيباً وجيشه، وبعث سفيان بن الأبرد الكلبي في أثره، فوافاه على شط الدجلة، وسار شبيب بفرسه على جسرها، فانقطع الجسر، وغرق شبيب بفرسه على جسرها، فانقطع الجسر، وغرق شبيب مع فرسه، وبقي أتباعه على القول بإمامة أمه بعده، إلى أن قتلها سفيان بن الأبرد)).

فأنت ترى أن هذه الفرقة قد أجازت قتال المرأة، وتقلدها السيف، واعتقالها الرمح، وكان منها مئة أو مئتان من المحاربات، أي أن الرجل والمرأة عاشا خلال

---

[1] الإمام عبد القاهر البغدادي: الملل والنحل، ص75-76.

[2] في اسمه خلاف، فهو في بعض المصادر: خزيمة بن قاتل الأسدي، وفي بعضها الآخر: خزيم بن فاتك.

[3] حول قميط: سنة تامة.

[4] الأطيط: الجوع، وصوت الرحل والإبل من ثقلها.

قيام هذه الفرقة في ظروف عسكرية خالصة، ولهذا أجازوا إمامتها، ومن أجاز إمامة المرأة، أجاز أو أوجب بيعتها بداهة.

مقارنة الشورى
ببعض الظواهر الاجتماعية والسياسية

الشورى تخلق فضاء اجتماعياً وسياسياً تتبرعم فيه وحوله ظواهر اجتماعية أخرى مثل معارضة الآخرين في آرائهم، ومثل محاسبة الإنسان لنفسه وغير ذلك. هذا وسنتولى دراسة هاتين الظاهرتين في الآتي:

المعارضة

منذ أن اختلفت العقول، وجدت المعارضة، منذ فجر التاريخ ولكنها لم توجد بمعناها السياسي المعاصر، إلا في الحقبة التي نشأ فيها النظام البرلماني الانتخابي الدستوري، فكانت هنالك أكثرية تحكم وأقلية تعارض أو تؤيد، وفقاً لما ترى من تصرفات الحكم لأن المعارضة بمفهومها الحديث لا تعني الوقوف في وجه كل ما تفعله الأكثرية الحاكمة، وإنما تعني المراقبة، بما تعني الرقابة في النتائج التي تراها المعارضة، إما تأييد ولا سيما في الأزمات القومية الكبرى كالحروب العالمية، وإما تصحيح ونقد وتوجيه.

ومن البدهي ألا تولد المعارضة إلا في جور الحرية، وأن تنكمش في النظام السياسي الذي لا يؤمن بالحريات العامة.

هل عهد التاريخ الإسلامي هذه الظاهرة؟

الجواب بالإيجاب، منذ أن فكر الرسول ﷺ بتأسيس الدولة الإسلامية، وإرساء قواعدها، ومنذ أن نزل على قلبه الروح الأمين، بالقرآن المبين، ولا ريب بأن الحرية بجميع أنواعها كانت وما زالت قاعدة أصلية من قواعد نظام الحكم في الإسلام، سواء أكانت حرية فردية أو اجتماعية أو سياسية أو دينية، وما دامت هذه القاعدة أصلاً من أصول الإسلام، فإن المعارضة نتيجة طبيعية لها ومن مستلزماتها[1].

إن أول ما يتبادر إلى الذهن في وجود المعارضة في نظام الحكم الإسلامي، هو مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي ورد في آيات عدة من القرآن الكريم منها:

﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ﴾ آل عمران/**110**.

---

[1] الظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص101.

ولو عدنا إلى هذا المبدأ لوجدنا أنه المبدأ السليم الذي به تقسيم أمور الأمة والدولة والمجتمع، وتنتصر فيه قوى الحق على قوى الباطل، ونوازع الخير على مزلق الشر، ويرى فيه الحاكم أنه مراقب من كل فرد من أفراد الأمة، يحاسبه على الزلة والهفوة، وينبهه إلى الخطأ، فلا يقدم على أي من الأمور إلا بعد أن يقلب فيه وجوه النظر، حتى إذا رأى أن جمهور الناس سيرضى عنه أقدم عليه، وإلا امتنع عن القيام به.

لكن كثيراً من الناس لا يشغله إلا نفسه، ولا يلقي بالاً إلى ما يجري حوله، وربما غفل بعضهم أو أكثرهم عن الشؤون العامة، لذلك أنزل قوله المحكم، على رسوله ﷺ فقال: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ آل عمران/**104**، وهكذا كان نقد الحكام مستحيلاً على الناس كافة، فلا بد من أن تكون منهم فئة تهتم بهذا الأمر الخطير في حياة الأمم، وعلى هذا فإن المعارضة واجبة في الإسلام، لأن الآية جاءت بصيغة الأمر «ولتكن».
قال "جار الله الزمخشري": ((فإن قلن: فمن يباشره؟ فالجواب: كل مسلم تمكن منه، ولم يغلب على ظنه أنه إن أنكر لحقته مضرة عظيمة، أو أن نهيه لا يؤثر، لأنه عبث، إلا أنه يسحب لإظهار شعار الإسلام وتذكير الناس بأمر الدين..)).

ويرى "أبو حامد الغزالي" في **إحياء علوم الدين**: ((أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هو القطب الأعظم في الدين، وهم المهم الذي أبتعث الله له النبيين أجمعين، ولو طوي بساطه، وأهمل عمله، لتعطلت النبوة، واضمحلت الديانة وعمت الفترة، وفشت الضلالة وشاعت الجهالة، واستشرى الفساد، واتسع الخرق، وخربت البلاد، وهلك العباد، وإن لم يشعروا بالهلاك إلا يوم التناد..)).

هذا ولم ينس الإسلام دور المرأة في هذا الموضوع، فقد ورد في القرآن الكريم:
﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ﴾ التوبة/**71**.

قال الشيخ محمد رشيد رضا في التعليق على هذه الآية الكريمة[1]: ((فأثبت الله للمؤمنات الولاية المطلقة مع المؤمنين، فيدخل فيها ولاية الأخوة، والمودة، والتعاون المالي والاجتماعي، وولاية النصرة الحربية والسياسية، وما في هذه الآية من فرض بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، على النساء كالرجال، يدخل فيه ما كان بالقول، وما كان بالكتابة، ويدخل فيه الانتقاد على الحكام من الخلفاء والملوك والأمراء فمن دونهم، وكان النساء يعلمن هذا ويعملن به)).

هذا وسنجلي هذه الظاهرة في حياة الرسول ثم على عهد الخلافة الراشدة.

المعارضة في حياة الرسول ﷺ

كان الرسول ﷺ واسع الصدر، يقبل النقد، ويتحمل المعارضة، ويستمع إلى أقوال الصحابة، والسيرة النبوية مليئة بالحوادث، سنكتفي منها بمثلين وقعا مع الفاروق عمر بن الخطاب:

فأولهما: ما ورد في صحيح مسلم[2]، ونقله شيخ الإسلام "ابن تيمية" وعلق عليه. قال[3]: ((عن سلمان بن ربيعة قال: قال عمر: قسم النبي قسماً، فقلت: يا رسول الله! والله لغير هؤلاء أحق به منهم، فقال: إنهم خيروني بين أن يسألوني بالفحش، وبين أن يبخلونني ولست بباخل)).

قال شيخ الإسلام: ((يقول: إنهم يسألوني مسألة لا تصلح، فإن أعطيتهم، وإلا قالوا: هو بخيل، فقد خيروني بين أمرين مكروهين، لا يتركوني من أحدهما:

---

[1] الشيخ محمد رشيد رضا: نداء للجنس اللطيف، ص7.

[2] **مسلم** بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري: صحيح مسلم صحيح مسلم، 2/730.

[3] تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم المشهور بـ شيخ الاسلام **ابن تيمية**:الحسبة في الاسلام، 104-105.

الفاحشة والتبخيل، والتبخيل أشد، فأدفع الأشد بإعطائهم، فالرسول هنا قبل رأي عمر، ولكنه أوضح الأسباب الموجبة لتصرفه)).

وأما **ثانيهما** : فقد روته جميع المصادر، وهو موقف عمر قبل عقد صلح الحديبية، وكان من بين أحكام هذا الصلح: ((أنه من أتى محمداً من قريش بغير إذن ولبه ورده عليهم، ومن جاء قريشاً ممن مع محمد لم يردوه عليه خلال عشر سنين، وقد عرف عمر بهذا الشرط، حين المباحثات، وقبل تدوين المعاهدة، قال ابن هشام[1] : فلما التأم الأمر، ولم يبق إلا الكتاب[2]، وثب عمر بن الخطاب، فأتى أبا بكر، فقال: أليس برسول الله؟ قال: بلى، قال: أولسنا بالمسلمين؟ قال: بلى، فقال: أليسوا بالمشركين؟ قال: بلى، قال: فعلام نعطي الدنية في ديننا؟ قال أبو بكر: يا عمر إلزم غرزه[3]، فإني أشهد أنه رسول الله، قال عمر: فإني أشهد أنه رسول الله)).

لم يقنع عمر بجواب أبي بكر، وما زالت المشكلة عنده قائمة، ولا بد له من أن يصارح الرسول ﷺ، قال ابن هشام: ((ثم أتى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله! ألست برسول الله؟ فقال: بلى، قال: أولسنا بالمسلمين؟ قال: بلى، قال: أو ليسوا بالمشركين؟ قال: بلى، قال: فعلام نعطي الدنية في ديننا؟ قال: أنا عبد الله ورسوله، لن أخالف أمره، ولن يضيعني.

قال: فكان عمر يقول: ما زلت أتصدق وأصوم وأصلي وأعتق، من الذي صنعت يومئذ مخافة كلامي الذي تكلمت به، حتى رجوت أن يكون خيراً)).

[1] ابن هشام: سيرة ابن هشام، 2/316-317.

[2] الكتاب هنا مصدر كتب.

[3] أي: إلزم أمر الرسول ولا تخالفه.

المعارضة في الحقبة الراشدية

وسنعرض لبعض أوجه هذه المعارضة فيما يأتي:

1-معارضة المهاجرين للأنصار:

كان اجتماع سقيفة بني ساعدة، مظهراً حقيقياً للحياة السياسية الديمقراطية الحرة، وقد عرضنا للنقاش الكبير الذي حدث في الاجتماع، وما أسفر عنه من نتيجة. وإذا كان أبو بكر قد بويع في ذلك اليوم من جمهور المسلمين، فإنه قد بقيت معارضة يسيرة، تمثلت في سعد بن عبادة، وفي طلحة والزبير، وإذا كان سيد الخزرج قد رأى نفسه أحق بهذا الأمر، فإن طلحة والزبير كانا يريان أن علياً أحق بهذا الأمر من كل من سواه[1].

2-معارضة عمر لأبي بكر:

وما أن تولى أبو بكر الخلافة، حتى قام في الناس خطيباً فقال: ((إن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني))، فهذه دعوة صريحة للمعارضة لمقاومة كل اعوجاج.

وكان أبو بكر مسؤولاً عن توزيع الأموال التي ترد إلى بيت المال، فرأى أن يوزعها بالتساوي بين المسلمين، فلما عرف عمر ذلك جاءه ليقول[٢]:

((أتسوّي بين من هاجر الهجرتين، وصلى القبلتين، وبين من أسلم عام الفتح خوف السيف؟، فقال له أبو بكر: إنما عملوا لله، وأجورهم على الله، وإنما الدنيا دار بلاغ))[1].

---

[1] الظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص106.

[2] القاضي محمد بن الحسين **أبو يعلى الفراء**: الأحكام السلطانية، ص222.

فلما كان أيام عمر، خالف اجتهاد أبي بكر، وفضّل بين الناس في العطاء، على قدر السابقة في الإسلام، والقربى من رسول الله ﷺ.

وأخرى عارض فيها عمر أبا بكر، في بادئ الأمر، وهي حروب الردة، إذ قال له:

((كيف تحارب من قال: لا إله إلا الله؟، فأجاب أبو بكر: إلا بحقها، والزكاة من حقها، والله لو منعوني عقال بعير لحاربتهم عليه)).

3-معارضة طلحة والزبير في عهد أبي بكر لعمر:

وحينما فوض المسلمون أبا بكر باختيار خلف له، أجرى استشاراته فوجد الناس يفضلون عمر على أي واحد من الصحابة، ولما عُرف أنه سيختار عمر، حضر طلحة والزبير وقالا له: أتعهد إلى هذا الفظ الغليظ، لو وليها لكان أفظ وأغلظ؟ ماذا أنت قائل لربك؟، فقال أبو بكر: أبربي تخوفونني؟، لأقولنّ له: لقد وليت على أهلك خير أهلك)).

4-معارضة المرأة لعمر في تحديد المهور:

رأى عمر بن الخطاب تغالي الناس في مهور النساء، حين اتسعت دنياهم في عصره، فخاف عاقبة ذلك، وهو ما يشكو منه الناس منذ عصور، فنهى الناس أن يزيدوا فيها على أربعمائة درهم، فاعترضت له امرأة من قريش، فقالت:

((ليس هذا لك يا عمر! أما سمعت ما أنزل الله: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَاراً فَلاَ تَأْخُذُواْ مِنْهُ شَيْئاً أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَاناً وَإِثْماً مُّبِيناً﴾ **النساء/20**.

فقال: اللهم غفراً، كل الناس أفقه منك يا عمر، أو قال: أصابت امرأة وأخطأ عمر، وصعد المنبر وأعلن رجوعه عن قوله))[2].

---

[1] أي: دار كفاف، تتساوى فليها الأفواه.

[2] الشيخ محمد رشيد رضا: نداء للجنس اللطيف، ص7.

هكذا كان الصحابة وكانت المعارضة في العصر الراشدي، ولا عجب فالمسلمون تناظروا وتماثلوا في كل شيء، وحلاهم الإسلام حلية واحدة وزكاهم تزكية واحدة، فاستووا في التربية والعمل والهدف، وأفرغوا إفراغاً واحداً، ومع ذلك حدثت الوقائع التي تؤكد الموقف واستغلال الرأي المعارضة.

النقد الذاتي أو محاسبة النفس

النقد الذاتي ترجمة حرفية للتعبير الأعجمي Auto critique وهذا التعبير منحوت من لفظين أولهما auto وهو لاتيني معناه «من تلقاء نفسه»، وثانيهما critique وتعني النقد وأصله يوناني ويعني: الحكم، وحاصل الجمع بين اللفظين يفيد أن تحكم على نفسك، من غير أن يطلب ذلك منك أحد من الناس. واصطلاحاً يعني: الكشف عن عيوب نفسك بنفسك، ومعرفة أسبابها وتقويم معوجها.

ولو كان لنا أن نقترح تعبيراً عربياً خالصاً صافياً لقلنا: «محاسبة النفس[1]»، ويكفي أن يرد هذا التعبير في القرآن الكريم لتتضح عروبته الأصيلة ﴿اقْرَأْ كَتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً﴾ **الإسراء/14**، ولقد وضع هذا التعبير في الدول التي يقوم نظامها السياسي على الحزب الواحد، ووجد أيضاً في النظام البرلماني الدستوري الانتخابي، وقد أخذت الشريعة الإسلامية في النصوص وفي التاريخ، من محاسبة النفس والنقد الذاتي موقفها من المعارضة، فألزمت الحكام بها، وأوجبت عليهم عرض أعمالهم على أنفسهم كما أوجبت عرضها على الناس، وإذا كان النقد الذاتي اختيارياً في النظام الدستوري البرلماني، فهو إلزامي في الشريعة الإسلامية[2].

---

[1] الظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص109.

[2] المرجع السابق.

أحكام الشورى

وسنتناول في هذا البحث المواضيع الآتية:

- ✓ الشورى بوصفها قيمة.
- ✓ وجوب الشورى.

الشورى بوصفها قيمة:

الشورى خصيصة ذاتية من خصائص الأمة الإسلامية، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ﴿37﴾ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ **الشورى/37-38.**

فالشورى من خصائص المؤمنين الذاتية التي يمتازون بها عن سواهم والتي يتحقق عن طريقها تحقق شخصيتهم الإيمانية، والشورى مظهر من مظاهر التكافل السياسي والاجتماعي في الإسلام.

فالتكافل كما يكون في الغذاء والكساء وتوفير المأوى يكون في العلم والشورى والمشاركة السياسية والاجتهاد بالرأي في التشريع[1].

---

[1] د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسية والحكم، ص166.

فالشورى «كما يقول الإمام شلتوت» عنصر من عناصر الشخصية الإيمانية الحقة[1]، ويرى "الدكتور الدريني" أن الشورى حق وواجب معاً، وهو حق وظيفي وليس حقاً شخصياً خالصاً، تعود فيه المصلحة إلى صاحبه مباشرة[2]، والأصح عندنا أنها مركز قانوني يختلط فيها الحق بالواجب لأنها لا تملك التنازل عن ذلك.

ومن مقتضى كونها واجباً أن تقوم الأمة عن طريق ممثليها بواجب المرافق والنقد والتوجيه السياسي وإسداء النصائح إلى الجهاز الحاكم في الدول، والشورى قيمة فعلية تناط حيويتها بالأمة ويترتب على ذلك أن الشورى الصورية يحرمها الإسلام لأنها تهدم أصلاً نكوساً في بناء الأمة.

والشورى بهذا المعنى قيمة وخصيصة للأمة بكاملها دون أن تنفرد بها طبقة أو فئة معينة عملاً بمبدأ المساواة والمسؤولية.

والاعتداد بالفلسفة التشريعية التي ينهض عليها أساس الشورى هو اعتداد الإسلام بالقيمة الذاتية للفكر الإنساني، منظوراً إليه من خلال الكرامة الإنسانية، وبيان ذلك أن انقطاع الوحي يستلزم إقامة العقل الإنساني إزاء التشريع الإلهي، تمكيناً له من أداء دوره الهام في التصرف في مقررات الوحي تفهماً واستنباطاً وتطبيقاً، وهذا ما عبر عنه "الشاطبي" بقوله: ((إن المجتهد يحمل بين جنبيه معاني النبوة، وإن لم يكن نبياً))[3] .

والإسلام يجمع بين المثالية والواقعية موازنة دقيقة حسبما تفضي به مقررات الوحي، وينهض بهذه الموازنة العقل الإنساني المتخصص أو الاجتهاد بالرأي الجماعي، وهو الشورى، ويسدد ذلك الخبرة العميقة المكتسبة ضماناً لمشروعية

---

[1] الشيخ محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، ص368.

[2] د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسية والحكم، ص377.

[3] المرجع السابق، ص483.

النتائج والمقاصد المتوخاة، التي يجب أن تجري على سنن التشريعات، فكان العمل الإنساني المتخصص الذي يتخذ مظهر الشورى هو الذي يدير الأمر في سياسة التشريع والاجتهاد فيما لا نص له، إنما يعتمد البحث العلمي الدقيق في المصلحة من حيث حريتها ومشروعيتها، وهذا هو قوام التشريع الاجتهادي الجماعي «الشورى» وهو ما يطلق عليه فقه المصالح[1].

والشورى تستجيب للنزعة الجماعية في التشريع الإسلامي حيث تجعل من السياسة مادة مشتركة بين الحاكم والمحكوم، وبذلك تتحقق ذاتية الأفراد وما أوتوا من مواهب وملكات.

---

[1] د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسية والحكم، ص492.

وجوب الشورى

وسنقسم هذا الموضوع إلى ما يلي:

1-الاختيار والإلزام في الشورى

2-رأي الفقهاء والمحدثين في وجوب الشورى

البحث الأول:

الاختيار والإلزام في الشورى

يسوس الحياة الإنسانية مبدأ أصيل مآله: حينما تكمن المسؤولية السلطة والعكس هو الصحيح. إذ غير مقبول أن تحمل الشخص المسؤولية، وفي الوقت نفسه تجرده من السلطة اللازمة والضرورية لأداء هذه المسؤولية.

ويتفرع على ذلك مبدأ آخر هو ألا تكون السلطة المستشيرة ملزمة باعتماد الرأي الذي تتلقاه عن الجهة التي أعطت الرأي، ومن جهة أخرى فعندما يرتب القانون إلزام الإدارة بالرأي عندئذ تكون الجهة التي أعطت الرأي مشتركة من السلطة مع الجهة التي تلقت الرأي[1].

[1] د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى.

وطبيعي أن نميز في هذا الحال بين اللجوء إلى الرأي وبين الالتزام بموجباته. ففي الحال نحن حيال شرط شكلي، أما في الحال الثانية فنحن حيال شرط موضوعي. ففي حال السبب الشكلي يلزم القانون الإدارة عادة تبيان أسباب مخالفتها للرأي.

على ضوء هذه الاعتبارات وغيرها يصبح السؤال عما إذا كانت الشورى في الإسلام ملزمة أم مُعلمة[1]؟.

وفي نظرنا أنه يجب التمييز بين ما إذا كانت الاستشارة قد عولجت بمحض عمل دستوري أم من فعل تشريع عادي؟ لذلك فهذا الأمر يجعلنا نتريث في الإجابة على السؤال المطروح سابقاً، ومع ذلك فهذا السؤال لم يكن ليجعل بعضهم من طرحه كيما يهونوا من شأن الشورى. ويشجع هؤلاء ولا ريب أن بعض الفقهاء والباحثين التقليديين يرجحون كفة الإعلام دون الالتزام بالشورى.

ويقولون إنها مندوبة أو مستحبة وليست واجبة على الحكام بمعنى أن الحاكم له أن يستشير الناس أو لا يستشيرهم، وأن يسأل أهل الرأي أو يهمل سؤالهم، وأن يعرف موقف الخبراء والمختصين مما يقدم عليه أو يحجم عنه من تصرفات وقرارات، أو لا يضع من ذلك شيئاً فيقرر ما يشاء، ويفعل ما يريد، ويحجم عما شاء، دون معقب عليه من أحد[2].

وسند هؤلاء هو ما ورد في بعض الكتب من أن أمر الله تبارك وتعالى لنبيه بالمشاورة في قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّه لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّه إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ آل عمران/**159**، إنما ورد تطيباً لقلوب

---

[1] فهمي هويدي: الديمقراطية من منظور المشروع الحضاري، مجلة المستقبل العربي، عدد269، تموز 2001، ص136.

[2] المرجع السابق.

زعماء العرب وكبار الصحابة الذين كان يشق عليهم أن ينفرد الرسول ﷺ بالأمر دونهم، وأعجب من هذا القول، قول هؤلاء: إن الشورى مُعْلِمة للحاكم وليست ملزمة له.

ويعنون بقولهم إنها معلمة، إنها تحيط الحاكم بمختلف الآراء في المسألة التي تجري المشاورة حولها، ثم يكون له وحده أن يتخذ القرار الذي يراه، وسواء عليه أوافق رأي المشيرين أم خالفه، وليس عليه أن يبدي سبباً للعدول عن رأيه. ولا أن يبين أسباب قراره المخالف لرأيهم أو رأي أكثريتهم.

وهم يستندون في هذه المقولة إلى تعقيب القرآن الكريم على الأمر بالشورى وبقوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ آل عمران/**159**، ويقولون إنه لم يأمره بالتوكل على المشاورة بل أمره بالتوكل على الله، وهو أمر يعني أن الشورى معلمة وليست ملزمة.

وقد أغرب بعض الكاتبين المعاصرين، فقال إن الحاكم لا يجوز أن يلزم باتباع الشورى، لأن معنى ذلك التراجع في بيعته! وقال إن الواجب على المسلمين ألا يبايعوا إلا من يوثق بأمانة حكمه، وانعدام هواه، وصحوة إيمانه، لأنه سيعمل فيهم برأيه الفردي ويسوسهم بإرادته وحده.

وقال آخرون: ((إن المقصود بالشورى، العمل بالرأي الذي يظهر رجحانه التمحيص العقلي بين الآراء المتعددة، سواء أكان هو رأي الأكثرية أم رأي الأقلية)).

والواقع أن هذين الموقفين لا يعبران عن صحيح فقه الشورى، ولا يصلحان لبناء نظام سياسي عصري عليهما[1].

[1] فهمي هويدي: الديمقراطية من منظور المشروع الحضاري، ص37.

فهذا الاهتمام الكبير بالحض على الشورى دليل قاطع على إلزاميتها، وقد عرضنا لبعض أحاديث الرسول ﷺ وفيما يلي بعض الأحاديث الأخرى:

- أثر عن الرسول ﷺ قوله: ﴿مَا نَدِمَ مَنْ اِسْتَشَارَ وَلَا خَابَ مَنْ اِسْتَخَارَ﴾[1].
- وقول عمر بن الخطاب: ((من بايع أميراً عن غير مشورة المسلمين، فلا بيعة له، ولا الذي بايعه))[2].
- استشار الرسول ﷺ المسلمين في واقعة بدر، ثم النزول عند رأي الشباب في موقعة أحد وقد أشرنا إلى ذلك.
- ما روي عن أبي هريرة قوله: ((لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه[3] من رسول اللّه ﷺ)).
- قوله ﷺ: ﴿إِنّ أُمّتِي لَا تَجْتَمِعُ عَلَى ضَلَالَة، فَإِذَا رَأَيْتُمُ اخْتِلَافًا فَعَلَيْكُمْ بِالسّوَادِ الْأَعْظَمِ﴾، ويعلق الإمام "ابن تيمية" على ذلك بقوله: ((لا يشترط في صحة الولاية العامة إلا إنفاق السواد الأعظم)).
- وما قيل بأنه لا يقدح في اتفاق أهل الحل والعقد شذوذ من خالف[4].

ويؤكد الإمام "ابن تيمية" أن الشورى دعامة أساسية من دعائم الحكم بقوله: ((ولو قدر أن أبا بكر بايعه عمر وطائفة وامتنع سائر الصحابة من بيعته لم يصر إماماً))[5]، وهذا الرأي هو رأي الماوردي.

---

[1] تفسير الطبري: الجامع لأحكام القرآن، طبع دار الكتب المصرية، ج4، ص251، والاستخارة هي طلب خير الأمور بعد البحث والتروي.

[2] رواه الإمام أحمد، وانظر: القاهرة، السيرة، ج4، ص341.

[3] د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسية والحكم، ص422.

[4] المرجع السابق، ص422.

[5] المرجع السابق، ص422، وراجع منهاج السنّة النبوية، لابن تيمية، ج1، ص142.

هذا ويعنينا في الرد على مختلف المقولات التي وردت في هذا الصدد، ما كتبه الدكتور "محمد سليم العوا" في مؤلفه **النظام السياسي الإسلامي**، وأبرزه في بحث له بعنوان **نظرات في مسألة الشورى والديمقراطية**[1].

يقول المذكور: ((الصحيح الذي ينبغي أن ينبني عليه النظام السياسي الإسلامي في مسألة الشورى هو القول بأنها واجبة على الحكام، لا يجوز لهم إهمالها تحت أي ظرف كان أو لأي سبب من الأسباب. وقديماً قال أحد مجتهدي المالكية: (إن الشورى من عزائم الواجبات التي لا يجوز تركها، وإن من تركها فعزله واجب، دون خلاف))[2].

ووجوب الشورى مأخوذ من الآيتين الوحدتين اللتين ورد ذكرها فيهما في القرآن الكريم، فأولهما آية مكية، هي قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾ الشورى/**38**.

وثانيهما: آية مدنية، نزلت في أعقاب غزو أحد، هي قول الله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ آل عمران/**159**.

في الآية المكية يجعل القرآن الكريم الشورى وصفاً للمؤمنين، لازماً لهم ولو لم تكن لهم جماعة منتظمة، ولا حكومة قائمة، ولا دولة محددة المعالم والقسمات ويجريها مجرى إقامة الصلاة وإنفاق الزكاة، وما كان كذلك لا يتصور أن يكون مجرد أمر مندوب أو مستحب يفعله من شاء ويهمله من أراد.

---

[1] د. محمد سليم العوا: نظرات في مسألة الشورى والديمقراطية، ورقة قدمت إلى ندوة الفكر الإسلامي، لندن، تشرين الأول/أكتوبر 2000.

[2] أبو عبد الله محمد بن أحمد **القرطبي**: تفسير القرطبي، ج4، ص249-251، وهو ينقل عن ابن خويز منداد.

والآية الثانية نزلت عقب غزوة أحد التي خرج إليها الرسول ﷺ نزولاً على رأي الأكثرية من أصحابه، المخالف لرأيه هو، وقد بينت أحداث تلك الغزوة أن راي الرسول ﷺ كان هو الأصوب والأصح، ومع ذلك فقد أمر الله نبيه بعد هذه الأحداث، بأن يستغفر لأصحابه، وبأن يشاورهم «في الأمر» على عموم هذا اللفظ وإطلاقه الشامل لكل صغير وكبير من شؤون المسلمين.

والنص بهذه الصورة وفي هذه الظروف، نص قاطع في أن الشورى مبدأ من مبادئ الإسلام الأساسية، التي لا تحتمل أن يؤدي الاجتهاد إلى إهمالها، وإذا قال بعض المجتهدين بذلك، فإن الاحتكام إلى نصوص القرآن الكريم نفسه يرد عليه قوله.

وإذا كان القرآن الكريم قد فرض الشورى على الرسول ﷺ فلا يجوز لأحد أن يسوغ لحاكم بعده أن يتنصل من وجوبها أو يتحلل من حكمها[1].

ويرى "الدكتور الدريني": ((أن آية ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ﴾ اقترنت بركنين أساسين من أركان الإسلام، وهما الصلاة والزكاة، وقرنت الشورى بهما، وهنالك مبدأ أصولي يتضمن أن القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم، وإلا لم يكن لإدراج الأمور المقترنة في سلك واحد من النظم من معنى))[2].

ويضيف القول: ((الاستجابة لله تعالى في شرعه وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة من خصائص المؤمنين الذين يمتازون بها عن سواهم، فكذلك الشورى وهي شرائط أساسية يتوقف عليها تحقق شخصيتهم الإيمانية، وإذا كانت الشورى واجبة في أمور المسلمين لقوله تعالى: «وأمرهم» فليس من شأن للمسلمين أعظم من الولاية العامة.

---

[1] فهمي هويدي: الديمقراطية من منظور المشروع الحضاري، وانظر د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي، ص420.

[2] المرجع السابق، ص419.

ولا يلزم من كون خصيصة الشورى هذه مدون في الآية الكريمة على سبيل المدح، أن تكون غير واجبة، فالصلاة والزكاة من أصل أركان الإسلام وكذلك الشورى))[1].

والقول بعدم إلزام الشورى كما يخالف المستفاد من صريح القرآن، وملابسات نزول آيتي الشورى، يتعارض مع جميع الوقائع في السنة النبوية، وفي سيرة الخلفاء الراشدين، فليس هناك واقعة واحدة لم يلتزم فيها الرسول ﷺ أو الخليفة بعده من الراشدين بما انتهت إليه الشورى.

أما الحديث عن تطييب القلوب بحسبانه سبباً لنزول آية الشورى في سورة آل عمران، فإنه لا يفيد في هذا الخصوص، إذ لا مانع من أن يكون تطييب القلوب أحد أسباب فرضية الشورى دون أن يعني ذلك عدم إلزامها وعدم وجوبها. وأما الاستناد إلى قوله تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ **آل عمران/159**، فلا حجة فيه، لأن التوكل لا يكون إلا على الله وحده، ولأن العزم كما قال أهل التفسير وأهل اللغو هو: (الأمر المروّى المنقح، وليس ركوب الرأي دون روية عزماً)[2].

ولذلك قال البخاري في إحدى تراجم صحيحه: ((إن المشاورة تكون قبل العزم والتبين))[3]، وبمثل ذلك قال "الإمام الشاطبي" في كتابه الجليل **الاعتصام**، وكذلك أيضاً قال بعض التابعين إن العزم هو «مشاورة أهل الرأي، ثم اتباعهم»، فليس الانفراد بالرأي والاستبداد عزماً مما أراده النص القرآني الكريم أصلاً.

وأما زعم تعارض الشورى مع فكرة البيعة، فهو أمر غريب حقاً، إذ لا علاقة بين الأمرين أصلاً، ثم أين هو ذلك الحاكم الذي يثق كل مبايع به «بأمانة حكمه،

---

[1] المرجع السابق، ص420.

[2] القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج4، ص252.

[3] أبو عبد الله محمد بن إسماعيل **البخاري**: صحيح البخاري، ج9، ص138.

وانعدام هواه، وصحوة إيمانه»؟ وإذا وجدناه يوم البيعة، فما الذي يضمن لنا، ومن الذي يقوم على هذا الضمان، أنه لن يأتيه عارض يغير في نفسه واحداً أو أكثر من هذه الأمور؟!.

وأما موضوع التمحيص العقلي، فهو لا يقل غرابة عن موضوع نقض أسباب البيعة، فكيف يتم هذا التمحيص إذا كانت الأكثرية على رأي والأقلية على رأي، ثم تصر غالبية أهل الشورى تصر غالبية أهل الشورى على الانحياز إلى سواه؟ ومن الذي سيضع قواعد التمحيص العقلي؟ هل هم أهل الشورى أم آخرون غيرهم؟ وكيف السبيل إلى الاتفاق عليها إلا بالشورى، ثم النزول على رأي الأغلبية من أهلها؟.

إن ذلك كله، يجعل القول بأن الشورى واجبة ابتداء، وملزمة انتهاء، هو القول الوحيد الذي يصح أن يبني عليه الموقف السياسي الإسلامي العصري لمن يريد أن يجعل لفكرة الشورى، أو لقواعد الإسلام السياسية بوجه عام، مرجعية في بناء النظام السياسي[1].

وكما قلنا سابقاً، فالشورى وردت في القرآن الكريم في صورة مبدأ عام يلف الحياة كلها، أما ما يتعلق بصيغة الشورى وشكلها فليس في النصوص الإسلامية المحكمة، أي رأي يلزمنا بكيفية معينة للشورى، ولا بنصاب مخصوص لأهلها، ولا بأوصاف لازمة فيهم، ولا برهان ولايتهم، فكل ذلك متروك للاجتهاد الإسلامي، فلا اسم مجلس الشورى، ولا صفة أهل الحل والعقد، ولا غير ذلك من الاجتهادات التي أفرزتها خبرات المسلمين في الأزمنة السابقة، لا شيء من هذا كله يلزمنا بشيء[2].

---

[1] فهمي هويدي: الديمقراطية من منظور المشروع الحضاري، ص139.

[2] المرجع السابق، ص136.

وهـذا دليـل علـى الـروح الواقعيـة للتشـريع الإسـلامي، ومرونتـه اسـتجابة لمقتضيات كل عصر[1].

بيد أنه يجب ألا ننسى ما سبق تكراره، وهـو أن الشـورى وسـيلة مـن وسـائل إقامـة الولاية العامة، وتأخذ حكمها فهـي واجبـة، بوجـوب غايتها وإلا وقـع التنـاقض بـين الوسيلة والغاية.

وأما على صعيد الاجتهاد التشريعي فـلا شـيء أبلـغ أثـراً وأعظـم بـراً مـن الشـورى، لأنها تحقق التعاون بين ممثلي الأمة وجهاز الحكم[2].

آراء الفقهاء المحدثين في وجوب الشورى

اتجه الشـيخ محمد عبـده، إلى أن الحكم الإسـلامي، مـبني علـى أسـاس «الشـورى» باعتبارها واجبة وجوباً مستمداً من آيات عدة من القرآن الكريم، مـن أقواهـا دلالـة في اجتهاده قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ **آل عمران/104**، فقد جاء في **تفسير المنار** ما نصه: ((والمعروف أن الحكومة الإسـلامية، مبنيـة علـى أصـل الشـورى، وهـذا صـحيح، والآيـة «ولـتكن منكم أمة»، أدل دليل عليها، ودلالتها أقوى من قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ **الشورى/38**، لأن هذا وصف خبري لحال طائفة مخصوصـة، أكثـر مـا يـدل عليـه، أن هذا الشيء ممدوح في نفسه، ومحمود عند الله تعالى، وأقوى من دلالة قوله تعـالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ **آل عمران/159**، فإن أمر الرئيس بالمشاورة، يقتضي وجوبها عليـه، ولكـن إذا لم يكـن هنالـك ضـامن يضـمن امتثالـه للأمـر، فمـاذا يكـون إذا هـو تركه[3]؟ وأما هذه الآية «ولتكن منكم أمة»، فإنها تفـرض أن يكـون في النـاس جماعـة

---

[1] د. الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسية والحكم، ص480.

[2] المرجع السابق، ص481.

[3] الشيخ محمد رشيد رضا: تفسير المنار، ج4، ص45.

متحدون أقوياء، يتولون الدعوة إلى الخير[1]، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[2]، وهو عام في الحكام والمحكومين، ولا معروف أعرف من العدل، ولا منكر أنكر من الظلم))[3].

هذا، نرى نحن أن هذه الآية الكريمة التي اعتمدها الشيخ محمد عبده، أساساً لوجوب الشورى في الحكم، لكونها في اجتهاده أقوى دلالة على ذلك من سائر الآيات، ليست بهذه المثابة من القوة الدلالية على ما نحن فيه، بل تتجه هذه القوة في الدلالة «فيما نرى» على مصدر السيادة في الدولة. وقوله تعالى «منكم» يدل على أن هذه «الأمة» التي تتولى الدعوة إلى الخير، وسلطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مشتقة من الأمة بعامة، وهذه هي «الحكومة» أو جهاز الحكم في الدولة.

على أن هذا لا ينفي أن يكون الخطاب في الآية الكريمة موجهاً أيضاً إلى كل فرد، بالدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما دلت على ذلك آيات وأحاديث كثيرة.

هذا، والأمر بالمعروف بالنسبة إلى الدولة، تنفيذ أوامر الشرع، والعمل على اجتناب نواهيه، وفي مقدمتها إقامة العدل، والكف عن الظلم، إذ لا معروف أعرف من العدل، ولا منكر أنكر من الظلم.

وإذا كان مصدر إيجاد هذه الأمة الخاصة الآمرة، هي الأمة بعامة وكذلك توليتها، نيابة عنها، فإن هذه الآية الكريمة أقوى في الدلالة على مصدر السيادة في الدولة، وسنده، وعلى أن الأمة بعامة تقيم السلطة التي تتولى الحكم فيها بشرع الله.

---

[1] يطلق لفظ الخير، ويراد به المصلحة العامة.

[2] الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، هو الشريعة كلها، عقائد وعبادات وأخلاقاً ومعاملات.

[3] الشيخ محمد رشيد رضا: تفسير المنار.

يرشدك إلى هذا، أنا لو جمعنا إلى هذه الآية الكريمة: «ولتكن منكم أمة»، إلى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ النساء/**59**، لرشح لنا هذا الجمع، كون دلالتهما على مصدر السلطة السياسية، أو سند السيادة والحكم، ووجوب طاعة من يتولاها، أقوى من الدلالة على وجوب الشورى، وهو خلاف ما ذهب إليه الشيخ محمد عبده.

وعلى هذا، فإن دليل وجوب مبدأ الشورى «في نظرنا» مستمدة قوته، بوجه أكيد، من قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ آل عمران/**159**، وقال: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ الشورى/**38**.

وهو الرأي الذي استقر في فقه جمهور المحدثين من الفقهاء، فقد جاء تعليقاً على رأي الشيخ محمد عبده، قول بعضهم: ((وفي رأينا أن آية وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، على طائفة منا، أولى أن تلفتنا إلى أداة فعالة لحراسة المجتمع، من البغي والظلم والعدوان، وإقرار العدل فيه، من أن تكون دليلاً على وجوب مبدأ الشورى))[1].

---

[1] د. محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، ص16، ويقصد بقوله: ((أداة فعالة لحراسة المجتمع))، الدولة والسلطة الحاكمة التي تمثلها، وهذا الرأي قد ذهب إليه الشيخ عبد الوهاب خلاف في السياسة الشرعية، ص57، والشيخ محمد أبو زهرة: في المجتمع الإنساني في ظل الاسلام، ص179- 180، د. محمد كامل ياقوت: الشخصية الدولية في القانون الدولي العام، ص451 وما يليها.

جوانب الشورى

وتتجلى هذه الجوانب في المظاهر الآتية:

1-الجانب الموضوعي الوظيفي.

2-الجانب العضوي في الشورى.

3-فلسفة التشريع الإسلامي في أساس الشورى.

الجانب الموضوعي الوظيفي

أما ما يتعلق بمبدأ الشورى بعد تولية رئيس الدولة، فهل يجب عليه التقيد بهذا المبدأ ابتداء وانتهاء؟ بمعنى أن مشروعية تدبيره السياسي، وكل ما يصدر عنه من تصرف يتوقف على مشورة أهل الحل والعقد، من حيث وجوب أخذ رأيهم في الوقائع والمسائل المعروضة، ابتداء، قبل الشروع في العمل، ثم وجوب التقيد أيضاً بما تنتهي إليه المشورة من الاتفاق التام، أو الاتفاق الأغلبي؟ أو أن ذلك أمر جائز بالنسبة إليه لا واجب، وبذلك يكون رأي هذا المجلس استشارياً محضاً، لا إلزام فيه، والكلمة الأخيرة في كل تصرف لرئيس الدولة.

بيد أننا نود قبل البحث، في «حكم الشورى» ابتداء وانتهاءً، بالنسبة إلى الحكم، والسلطة العامة في الدولة، أن نحدد «مجال الشورى».

من المتفق عليه، أن الشورى «بما هي ضرب من الاجتهاد بالرأي الجماعي من أهله، في شتى الشؤون[1]، تشريعياً، وسياسياً، واقتصادياً واجتماعياً» لا تجوز فيما ورد فيه نص قاطع، لأن إرادة الشارع فيه بينة، وهي معصومة لا تحتمل الخطأ، بخلاف الاجتهاد بالرأي، ولو كان جماعياً، لأنه ثمرة للفكر الإنساني، وهذا ليس معصوماً عن الخطأ.

وإن كانت «الجماعية» قرينة على الصواب قوية، ولكنها ليست قاطعة. إذ لم تبلغ مستوى الإجماع من جهة، ولأنها لا تقوى على معارضة ما ثبت بالنص وحياً، وعلى وجه قاطع لكل احتمال، لما في الاجتهاد في مثل ذلك من الافتئات على حق الله في التشريع، ومن تقديم الرأي على الوحي، ولذا لم يكن هذا جائزاً حتى بالنسبة إلى الرسول ﷺ نفسه، لقوله تعالى: ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعاً مِّنْ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ **الأحقاف/9**، ومن المقررات الأصولية، أن «لا اجتهاد في مورد النص».

أما فيما يتعلق بالنص غير القاطع من حيث الدلالة، ففيه مجال للاجتهاد الفردي، فكذلك الجماعي من باب أولى، منعاً للفوضى، وذلك لترجيح أحد الاحتمالات أو البدائل، حتى إذا ترجح أحدها بالاجتهاد الجماعي من أهله، وأصدره الحاكم تنظيماً عاماً ملزماً في الدولة، لم يعد مباحاً العمل بغيره من البدائل التي يحتملها النص، إلى أن يصدر تنظيم لاحق يلغيه، ويرجح الاحتمال الآخر، تبعاً للمصلحة، وتغير الظروف، ذلك لأن من المقرر إجماعاً، أن حكم الحاكم بترجيح أحد الاحتمالات في المسألة المجتهد فيها والمنصوص عليها، يجعله ملزماً دون غيره،

---

[1] لقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ **آل عمران/159**،وهو لفظ مفرد محلى باللام، فيفيد العموم والاستغراق، ولا يقال إن اللام فيه للعهد، إذ ورد ذكر هذا الأمر مسبوقاً بما يصرفه إلى المعهود، وهو الحرب، فيكون التشاور مقصوراً عليها، إذ السياق لا يقيد عموم اللفظ ما دام صالحاً لأن يصرف إليه، فشمل بذلك جميع الشؤون، إذ لعبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب.

حسماً للنزاع، وتوحيد لنظم القضاء، اتقاء لصدور الأحكام المتضاربة في المسألة الواحدة، مما يضعف الثقة بالقضاء وعدله، والحكم ونظامه.

أما إذا لم يكن قد ورد نص في الواقعة المعروضة، أو نظير يقاس عليها، أو إجماع انعقد على حكمها، فيما لا يكون مستنده المصلحة المتغيرة، فإن «للشورى» مجالاً واسعاً في مثل هذه الحال، سواء أكانت المسائل المعروضة، مما يتعلق بالحرب، أم بغيرها على الأصح، - ومعظم شؤون السياسة والحكم من هذا القبيل فيعمد إلى استنباط أحكامها عن طريق مجلس الشورى، بناء على «المصالح» و«قاعدة مقدمة الواجب» وقاعدة «فتح الذرائع وسدّها[1]»، بمعنى تشريع نظم اجتهادية يتوسل فيها إلى تحقيق مقاصد التشريع في الدولة، وتنظيم إرادتها، ومؤسساتها، في كل ما لم يرد فيه نص، وهو يرجح إلى «فقه المصالح» في الواقع.

هذا من حيث الاستنباط أو الاستدلال النظري للأحكام فيما لا نص له، أما من حيث التطبيق العملي، فالأمر «في نظرنا» يختلف ذلك لأن في التطبيق مجالاً للاجتهاد بالرأي لا يقل أهمية وخطراً عن الاجتهاد في الاستنباط والاستدلال النظري البحث، إذ التطبيق هو الاجتهاد الذي تتعلق به ثمرة التشريع كله، وعن طريقه يتم تحقيق المصالح المرجوة منه، حتى ولو كانت الأحكام منصوصة، ولذا كان الاجتهاد الجماعي أوفى بالغرض في هذا المجال، ذلك لأنه يقتضي دراسة الوقائع القائمة بظروفها الملابسة ليصار إلى تطبيق الأحكام التي تناسبها شرعاً في ظل تلك الظروف، مما يستلزم بالتالي تحليل الوقائع، بالاستعانة بأهل الخبرة، والعلم والاختصاص، وتبين مدى أثر الظروف على مآل تطبيق الحكم المنصوص عليه، ولا سيما إذا كانت الظروف استثنائية، إذ قد ينشأ عن هذه الظروف المحيقة بالواقعة دلائل تكليفية أخرى تعارض حكم الأصل، وهنا يجب الاجتهاد في تحري حكم الله تعالى من بين الأحكام المتعارضة، لتبينه وترجيحه، إذ ليس الله

---

[1] لم نقل بقاعدة سد الذرائع، لأن إعمالها في التطبيق لما هو مشروع في الأصل.

تعالى إلا حكم واحد في المسألة على المجتهد أن يتحراه، ولا يجوز إبقاء الحالة على ما هي عليه من التعارض، بل يجب رفعه بترجيح الحكم الذي يغلب على الظن أنه مراد الشارع، وهذا قد يقتضي استثناء الواقعة من حكم نظائرها، ليطبق عليها حكم جديد اقتضته الظروف، تفادياً لما يتوقع من ضرر أو مفسدة راجحة يؤدي إليها تطبيق حكمها الأصلي، وتحقيقاً للمصلحة والعدل في تطبيق الحكم المناسب الذي اقتضته سياسة التشريع عن طريق مبدأ سد الذرائع عدلاً ومصلحة.

هذا، ومبدأ «الاستحسان» عند الحنفية الذي يطلق عليه قانون العدل والإنصاف في ظل الظروف المتغيرة، من الخطط التشريعية التي يستند إليها الاجتهاد بالرأي في مورد النص في التطبيق مما يؤذن بسعة هذا التشريع السياسي واستجابته لما يقتضيه تطور الحياة بالناس، وتحقيق مصالحهم عن طريق الاجتهاد بالرأي الذي يتصرف في مقررات الوحي، بما يحقق المصلحة والعدل في كل زمن وبيئة، ومن هنا ندرك مدى صلة الاجتهاد بالرأي الجماعي «وهو خير من الاجتهاد الفردي بلا ريب» بالعدل والإنصاف، فكيف يتأتى القول مع هذا بأن الاجتهاد عن طريق «الشورى» من أهل العلم والاختصاص، أمر جائز لا واجب؟ وهل تحقيق العدل والمصلحة العامة، في الواقع المعاش، أمر جائز وحسب، أو هو أعلى مراتب الطلب والتكليف؟!!.

وبيان ذلك، أن الحكم الأصلي المنصوص عليه للواقعة المفروضة، لو طبق تطبيقاً آلياً غير مستبصر، ودون اجتهاد في دراسة تلك الواقعة، وتحليلها، ودراسة الظروف التي تلابسها، وتبين مدى أثر تطبيق الحكم المنصوص عليه في ظل تلك الظروف، وما يفضي إليه من نتائج متوقعة من قبل أهل النظر والاختصاص.

أقول: لو طبق الحكم المنصوص عليه دون اجتهاد بالرأي من أهله، فقد يؤدي إلى مآل ونتائج لا تتفق وسنن[1] المشرع في التشريع، أو قد تكون تلك النتائج المتوقعة

[1] السَّنن «بفتح السين المشددة» التشريعية التي سلكها المشرع في التشريع جملة.

مناقضة لمقصد المشرع من تحقيق المصلحة من تشريع أصل الحكم المنصوص عليه، إذ قد تربو المفاسد المتوقعة على المصلحة المتوخاة من أصل تشريعه، نتيجة للظروف الجديدة، وما لهذا شرعت الأحكام. وحينئذ يجب ترجيح الحكم الناشئ عن الظروف الاستثنائية أو الطارئة، كما يقول "الإمام الشاطبي"، اتقاء لذلك المآل الممنوع، وهو ما يطلق عليه «تحقيق المناط الخاص»، وهو أمر اجتهادي من أهم أسباب اختلاف الفقهاء في الاجتهاد بالرأي في تطبيق الأحكام المنصوص في ظل الظروف المتجددة ولا سيما الاستثنائية منها، مما يتعلق بمصلحة الدولة.

ومن هذا القبيل أيضاً، الاجتهاد بالرأي في تقييد المباح، وتوقيف العمل بأحد طرفي حكمه الأصلي، وإيجاب أو منع الطرف الآخر، بحيث يرفع ما كان للمكلف من خيرة فيه، فيصبح واجباً، أو ممنوعاً، فترة معينة من الزمن، اقتضتها ظروف طارئة، ولا سيما عند الإساءة في التصرف في المباح، إضراراً بالصالح العام، وقت الأزمات، مما يوجب على الرئيس الأعلى في الدولة، أخذ الحيطة للحيلولة دون وقوع الضرر العام، من جراء استعمال المباح على وجه الإساءة من قبل معظم الأفراد، وهذا من مشمولات سلطة رئيس الدولة التقديرية، ولا يتم ذلك على الوجه الأكمل، إلا عن طريق أهل الخبرة والاختصاص بالشؤون العامة، ولأن «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب».

هذا، والاجتهاد بالرأي الجماعي «الشورى» في مورد النص تطبيقاً، لا يمس النصوص التي تتعلق بها مصالح ثابتة على مر الزمن، مهما تباينت الظروف، واختلفت العصور والبيئات، من مثل العبادات وأحكام الإرث، والمحرمات من النساء، وما إلى ذلك من الأحكام المفسرة المحكمة، بل نقصد تلك الأحكام المنصوصة التي تتعلق بالمصالح المتغيرة كأحكام المعاملات، والشؤون السياسية، والاقتصادية وما إليها.

ولا يرد علينا أن الاجتهاد بالرأي الجماعي في مورد النص تطبيقاً، افتئات على حق الله في التشريع، وتحقيقه عملاً، بتجنب التناقض بين النتائج المتوقعة من

جهة، والمصلحة التي رسمها الشارع غاية للنص من جهة أخرى، إذ لا يجوز وقوع التناقض في التطبيق على الإطلاق، بل يجب الاجتهاد في رفعه، بترجيح ما يحقق مقصد الشارع على مقتضى سننه في التشريع، وهذا جهد عقلي اجتهادي كبير يبذل في تحصيل المصالح «الحقيقية الجادة والمشروعة» ودرء الأضرار والمفاسد، مما يحرم معه التطبيق غير المدروس وغير المستبصر والمستشرف للمآل، إذ العبرة بالنتائج.

وهذا الضرب من الاجتهاد الجماعي إبان التطبيق مسلك دقيق يفتقر إلى التعمق والتمحيص والنزاهة في التحري ووزن الاعتبارات القائمة، إذ التشريع للواقع المعاش، لا للنظر المجرد المنفصل عن الواقع.

على أن عمر بن الخطاب ﷺ، قد ضرب لنا أروع الأمثلة الحية والواقعية في الاجتهاد بالرأي في مورد النص تطبيقاً، فاجتهاده في تطبيق قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُواْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ الأنفال/**41**، لا يخفى على أحد، إذ جعل التقسيم في المنقول، لا في العقار.

واجتهد كذلك، في تطبيق آية السرقة، فمنع القطع أيام المجاعة، كما هو معلوم، للظروف القائمة، واجتهد كذلك في تطبيق آية التزوج بالكتابيات الأجنبيات ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ﴾ المائدة/**5**، أي يحل لكم التزوج منهن، ومع ذلك فقد منع هذا المباح في ظل ظروف الفتح والحرب، دفعاً لما يتوقع من ضرر عام، لم يشرع حكم هذا الزواج لمثل هذا المآل.

واجتهد الفقهاء كذلك في التسعير الجبري، في قوله ﷺ حين سئل أن يسعِّر فقال: ﴿إِنّ اللّهَ هُوَ الْمُسَعِّرُ الْقَابِضُ الْبَاسِطُ الرّازِقُ وَإِنّى لأَرْجُو أَنْ أَلْقَى اللّهَ وَلَيْسَ أَحَدٌ مِنْكُمْ يُطَالِبُنِى بِمَظْلَمَةٍ فِى دَمٍ وَلاَ مَالٍ﴾، فقد حرمه الرسول ﷺ كما ترى، ومع ذلك اجتهد الفقهاء في تعليله، فحملوا المنع على انتفاء ما يقتضيه، وأوجبوا

التسعير عند قيام ما يقتضيه، تحقيقاً للمصلحة والعدل، وهناك أمثلة كثيرة لا تحصى.

حكم الشورى في المجال المحدد لها شرعاً بالنسبة إلى الحاكم وجهاز الحكم في الدولة، ابتداءً وانتهاءً

اتفقت كلمة الفقهاء على أن الشورى جائزة بالنسبة إلى الرسول ﷺ إذ لا أدل على الجواز من الوقوع، وقد حفلت سنته القولية والفعلية بوقائع كثيرة استشار فيها الرسول ﷺ أصحابه، وإنما الخلاف في «وجوبها» ابتداءً، ولزوم التقيد بها انتهاء.

فذهب فريق من الفقهاء إلى أن «الشورى» لا يعدو حكمها الجواز، بالنسبة إلى الرسول ﷺ، وكذلك بالنسبة إلى من يأتي بعده من الحكام.

وعلى هذا، فالحاكم غير مقيد بالشورى، لا من حيث الابتداء، ولا من حيث الانتهاء، بل هو مخيَّر بين أن يأخذ بما انتهى إليه مجلس الشورى من رأي، أو أن يعمل برأيه واجتهاده إذا كان مجتهداً، ورأي المصلحة في ذلك، ووجهة نظرهم في ذلك، أن المفروض في الحاكم أن يكون عدلاً، ثقة، مجتهداً، قد استكمل كافة الشرائط التي تؤهله للرئاسة، ولكونه قد حاز تأييد الأمة له، باختيارها الحرّ، عن طريق ممثليها من أهل الحل والعقد، وأصحاب الكفاءات المتخصصة المتنوعة، وذوي الرأي والحكمة، والتجربة السياسية، وأنه لا يخالف في اجتهاده نصاً قاطعاً آمراً، ولا مقصد أساسياً من مقاصد هذا التشريع، ولا يجافيه، ثم هو مسؤول آخر الأمر أمام مجلس شوراه، عن كل تدبير أو اجتهاد بالرأي يتخذه.

واستدلوا كذلك من القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ **آل عمران/159**، ووجه الاستدلال أن قوله تعالى «شاورهم» أمر محمول على الندب والاستحباب لا على الوجوب والإلزام، ونظير ذلك قوله ﷺ: «الأيّمُ أحقُّ بنفسها من وليّها، واليتيمةُ تُستأمرُ، وإذنُها صُماتُها»، فالأب مندوب إليه أن يستأمر ابنته في الزواج، ويستطلع رأيها، على سبيل الاستشارة، ولكن غير واجب عليه، فلو أجبرها جاز، ولم يقدح هذا في شرعية ولايته، ولا حجية رأيه، لكونه أدرى بالمصلحة وأشد غيرة عليها، بل أكثر شفقة عليها من نفسها. وهكذا الرسول ﷺ والحكام الذين يلون الحكم من بعده، إذ أشار القرآن الكريم إلى هذا المعنى بقوله سبحانه: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ **الأحزاب/6**، وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ **التوبة/128**، والمفروض في الحاكم الذي يخلف الرسول ﷺ أن يكون كذلك[1]، وهذا أصل مثالي عظيم من أصول الحكم في الإسلام يستند إليه في حكم الشورى، وهو قول للإمام الشافعي[2].

وذهب آخرون إلى أن «الشورى» واجبة، إذ الأمر في قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ **آل عمران/159**، ظاهر في الوجوب، كما هو معلوم، ولا صارف يصرفه عن موجبه[3] الأصلي هذا. وإذا ثبت أن الرسول ﷺ مأمور بالشورى، مع كونه مؤيداً بالوحي، تسديداً وتصويباً، فلأن يكون من يأتي بعده من الحكام مأموراً بها من باب أولى[4]. هذا وقد ثبت أن الرسول ﷺ قد التزم أمر الله تعالى بالشورى، وطبقها

---

[1] أبو عبد الله محمد بن عمر الملقب بـ **فخر الدين الرازي**: التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، ج2، ص83.

[2] المرجع السابق.

[3] الموجب، بفتح الجيم، الأثر الثابت بفعل الأمر، وهو هنا قوله تعالى: «وشاورهم».

[4] **فخر الدين الرازي**: التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب.

عملاً في وقائع لا تحصى، منها موقعة بدر، وموقعة أحد، وغيرها حتى قال أبو هريرة رضي الله عنه: ((لم يكن أحد أكثر مشاورة لأصحابه، من رسول الله))[1].

ونحن نرى أن الاجتهاد الجماعي من أهله «الشورى» واجب شرعاً على سبيل الكفاية، لا سيما فيما يتعلق بمصلحة الدولة العليا، ترجيحاً للرأي القائل بالوجوب في تفسير قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ **آل عمران/159**.

وعلى فرض أن الرسول ﷺ لم يكن واجباً عليه الأخذ بالشورى، ابتداءً ولا انتهاءً، لتأييده بالوحي، تصويباً وتخطئة، فلا يقاس عليه ﷺ من يأتي بعده من الحكام، تفادياً للخطأ، أو الوقوع في مآل ممنوع، أو سداً لذريعة الاستبداد بالحكم.

أضف إلى ذلك، أن هذا الاجتهاد هو أقرب إلى الحق والعدل والمصلحة غالباً، لما لعناصره التي يتكون منها، من فضل اختصاص، وعلم وخبرة بالشؤون التي صقلتها التجارب، ولتعقد الحياة في عصرنا هذا، وتشعب مناحيها، وتنوع طبائع مرافقها، الأمر الذي يقتضي مزيد تخصص وخبرة، عما كان عليه الحال في عهد البساطة الأول، ولا نظن أن الاجتهاد الفردي، ولو من أهله، قادراً على أن ينهض بهذا العبء وحده، إن لم يكن ذلك محالاً، ولظروف الوقت حكمها في الشروط كما بينا.

هذا فيما يتعلق بوجوب التقيد بمبدأ الشورى ابتداءً.

على أن الإمام الماوردي لم يذكر من شروط أهل الحل والعقد سوى العدالة، وبعض شروط أخرى يسيرة الشأن، كما أشرنا، ونحسب أنها شروط اجتهادية لم تسمح ظروف وقته باشتراط غيرها، أدق وأعظم شأناً منها[2]، كما هو الحال في عصرنا هذا.

---

[1] الإمام ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص75.

[2] الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص3-4.

هـل رئـيس الدولـة ملـزم شـرعاً باتخـاذ الـرأي الـذي انتـهى إليـه مجلس الشـورى، بالإجماع أو بالأغلبية؟.

لا بد في بحث هذه المسألة من التمييز بين حالين:

أولهما: أن يكون رئيس الدولة من غير أهل الاختصاص والخبرة في التشريع، أو في الموضوع الذي يراد إصدار حكم أو تنظيم فيه، وفي هـذه الحـال يجب عليه الأخذ بمبدأ الشورى بداهة، ابتداءً وانتهاءً، علـى السـواء، لقولـه تعـالى: ﴿فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ **الأنبياء/7**، وقولـه تعـالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ **آل عمران/159**.

ولأن إصدار الآراء بغير علـم، ضـلال في الـدين، وتضـييع للمصـالح، واطّـراح للعلـم، والعمل به، وذلك غير جائز بالإجماع، فضلاً عن أن التشريع لله، وهذا افتئات على حقه سبحانه، ولذا لم يكن جائزاً حتى بالنسـبة إلى الرسـول نفسـه. لذا كـان عليـه أن يأخذ بالرأي إذا كان مجمعاً عليـه، أو صـدر عـن الأغلبيـة، لكونهمـا حجـة يجـب العمل بمقتضاها، كما بينا.

لا يقـال، إنـه قـد يصـيب فيمـا يبديـه مـن رأي أو حكـم، لأن هـذا لـيس وليـد خـبرة مكتسبة عن علم، أو حكماً ناشئاً عن دليل، وإنما هـو الاتفاق والصدفة فكـان رميـة من غير رام.

أما إذا أخطأ فالأصل فيه الخطأ، لأن الفرض أن من غير أهل الاختصاص.

ثانيهما: أن يكون من أهل الاختصاص والنظر في التشريع، أو من أهل الشأن الذي يراد إصدار حكم فيه، بأن كان مجتهداً أو خبيراً، فقد قررنا أن عليـه عـرض الأمـر على مجلس الشورى ابتداءً، على مـا هـو الـراجح «في نظرنـا» فكـذلك عليـه الأخـذ بمـا انتـهى إليـه هـذا المجلـس مـن رأي، بالإجمـاع أو بالأكثريـة، إذ لا معنـى لوجوبـه ابتـداءً، صـم إطّـراح ثمرتـه انتـهاءً، ولـيس مجـرد تطييـب خـواطر أعضـاء المجلـس باستشارتهم يصلح مقصداً شرعياً يمكن أن يُعتد به بديلاً عن الحكمـة التشـريعية من تشريع مبدأ الشورى في السياسـة والحكم، لمـا لمؤسسـة الشـورى التشـريعية مـن

وظيفة تشريعية هامة تتصل بتسديد خطى الدولة في التشريع والتنظيم، بإمدادها بالرأي القوي المدروس من أهل الاختصاص، وأولي العلم والخبرة والبصر بشؤون الدنيا، توصلاً إلى ما هو أغلب على الظن من الحق، والعدل، والمصلحة.

هذا فضلاً عن أن المجلس الشوري قد افترض فيه أنه يمثل الأمة كلها، بانتخابها الحر، ليرعى شتى مصالحها، فكان وجوب الأخذ برأيه، وتوجيهه، مشاركة سياسية عملية من قبل الأمة نفسها صاحبة الشأن، المصلحة الحقيقية، كما أسلفنا، ولا مانع شرعاً من لزوم أن يتولى الأصيل أو من يمثله، بعض شؤونه بنفسه، إعانة لوكيله أو رئيسه الأعلى، إذا ملك القدرة على ذلك، بل نرى أنه الأولى والأجدر، ولتبرير المسؤولية المشتركة.

وأيضاً ليس من المستساغ عقلاً ولا شرعاً، أن يكون تصرف الأمة كلها ملزماً لها شرعاً، على افتراض حصوله، ثم لا يكون ملزماً لها فيما لو وكلت غيرها فيه؟!.

هذا ولا مانع شرعاً أيضاً أن يجتمع على التدبير والتصرف وكيلان يجعل لأحدهما الأكثر خبرة وإحاطة، وعدداً، صفة الإلزام لآرائه، بالنسبة إلى الوكيل الآخر الذي يتولى السلطة العامة، إذ ليس هذا الإلزام أو التقييد من باب التحكم، وإنما هو من باب التسديد والتصويب والتبصير بما هو حق وعدل ومصلحة شرعاً، وهذا ضرب من التعاون على البرّ الواجب، والتكافل السياسي الملزم شرعاً، ولا سيما في المصالح العليا للأمة والدولة، وذلك بتقليب وجوه النظر في المسائل المعروضة، تجنباً للرأي الفطير، أو المرتجل، إذا كانت «الشورى في مجالها» أي فيما لم يرد فيه نص.

لم يحدد التشريع الإسلامي طرائق العدل فيما يرد فيه نص لتحقيقه عملاً أو تنفيذ ما يقتضيه، على أن التشريع السياسي الإسلامي لم يحدد «طرائق العدل» فيما لم يرد فيه نص، نعم حدد معايير وخططاً تشريعية اجتهادية، من مثل مبدأ الذرائع ومبدأ الاستحسان، والمصالح المرسلة، وما إليه، مما هو معروف في علم أصول الفقه، غير أنا نقصد «النظم» التي يحقق وينفذ بها مضمون العدل في

الحكم، كإنشاء هيئات قضائية عليا، تتولى النظر في مدى شرعية الحكم الصادر عن مجلس الشورى، إذا وقع فيه اختلاف بينه وبين رئيس الدولة مثلاً، فهذا من طرائق تحقيق العدل ممن هم في أعلى مستوى من الاختصاص، والعلم، وقد تنبثق هذه الهيئة عن المجلس نفسه باختياره، أو يمكن تكوينها بالتعيين، شريطة أن تكون لها حصانة، وكذلك إيجاد هيئات أو لجان أخرى متخصصة، في شتى الشؤون، لأن هذا من مقتضى المبدأ العام الذي مؤداه «توسيد الأمر إلى أهله»، وهو مبدأ عظيم، يؤدي التهاون في إقامته إلى الفوضى والظلم والفساد، ويمكن أن نطلق على مثل هذه الهيئات المتخصصة علمياً، في شتى الفنون «لجان وهيئات شورية» تتخذ قراراتها صفة الإلزام في موضوعها، ويضمها المجلس الشوري العام.

ويؤيد هذا النظر من الأدلة، قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ الشورى/**38**، وقوله تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ يوسف/**76**، وقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ الأنبياء/**7**، وقوله ﷺ: ((إذا وسِّد الأمرُ إلى غير أهله، فانتظروا الساعة))، وقوله ﷺ: «مَنْ تَوَلّى مِنْ أُمَرَاءِ الْمُسْلمينَ شَيْئًا فَاسْتَعْمَلَ عَلَيْهِمْ رَجُلًا وَهُوَ يَعْلَمُ أَنّ فيهِمْ مَنْ هُوَ أَوْلَى بذَلكَ وَأَعْلَمُ منْهُ بكِتَاب اللّه وَسُنّة رَسُوله، فَقَدْ خَانَ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَجَميعَ الْمُؤْمنينَ»، والتولية قد تكون عن طريق التعيين، أو عن طريق الانتخاب والاختيار.

وفي هذا تطبيق أيضاً، لمقتضى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾ النساء/**59**، البرهان القوي الذي يستند إليه رئيس الدولة يجيز له مخالفة مجلس شوراه:

قد يكون رئيس الدولة مستنداً في خلافه مع مجلس الشورى إلى برهان قوي، على النحو الذي رأيناه من صنيع أبي بكر ﷺ في قتاله للمرتدين ومانعي الزكاة، فلا بد من أن يستمسك برأيه، ولو خالف مستشاريه، وأن يحاورهم ويناقشهم الرأي، إلى

أن ينتـهوا إلى رأي، فـإن لم ينتـهوا وجـب رفـع النـزاع إلى الهيئـة العليـا المختصـة، لتحسم الأمر فيه.

غير مثل هذا الاختلاف ليس منشؤه أن رئـيس الدولـة غير ملـزم بمـا ينتـهي إليه مجلس الشورى، بل لأنه مـن قبيـل الاختـلاف فيمـا فيـه نـص أو دليـل قـوي في اجتهاد رئيس الدولة، وهذا ليس من موضوع بحثنا، بـل يتناولـه موضـوع آخـر، هـو الاختلاف في مسألة تستند إلى برهـان أو دليـل لم يلتفت إليـه مجلس الشـورى، أو غاب عنه،. وهذا هو الذي أشار إليه الشيخ شلتوت بقوله: ((ولم يضع القـرآن، ولا الرسول، للشورى نظاماً خاصاً، وإنما هو النظام الفطري، يجمـع النبي أو الخليفـة من بعده أصحابه، ويطرح عليهم المسألة، ويبدون آراءهم فيها، ومتى أجمعوا علـى رأي، أو ترجيع عندهم رأي عن طريق الأغلبية، أو عن طريق قوة البرهان، أخذ بـه، وتقيد))[1].

وهـذا واضـح في أن لـرئيس الدولـة أن يأخـذ بـالرأي الـذي يسـتند إلى قـوة الدليل والبرهـان، ولـو خـالف رأي الأغلبيـة، والـرئيس وغـيره في هـذا الحكم سـواء. وهذا ما سار عليه عمر رضي الله عنه في مسـألة تقسـيم الأراضـي، كمـا علمـت، مسـتنداً إلى دليل قوي من القرآن، قد غاب عن أذهان مخالفيه، وظل يحاورهم حتى انتهوا معه إلى رأيه، لقوة دليله وبرهانه، لا استناداً إلى حقه في المخالفة بإطلاق، أو بالهوى، أو بـالتحكم، لأن هـذا محـرم شـرعاً، فسـنة الخلفـاء الراشـدين قضـت علـى الالتـزام بالرأي الذي ينهي إليه مجلس الشـورى، فيمـا لا نـص فيـه، غـير أنهـم يختلفـون في طرائق تنفيذ الحكم:

حرص الخلفاء الراشدون «رضوان الله عنهم» في سياستهم علـى الالتـزام بمـا ورد في القرآن والسنة من أحكام خاصة تناول المسائل المعروضـة بأعيـانهم، لا يحيـدون عنها قيد شعرة، غير أنهم كانوا يختلفون أحياناً في طرائق تنفيـذ الحكم، ولـو كـان

[1] الشيخ محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، ص37.

صريحاً، بما لا يفوّت مقصد النص، أو يفضي إلى المآل الممنوع الذي يتنافى ومراد الشارع، إبان التطبيق[1].

هذا، ولم يؤثر عن الخلفاء الراشدين أن أحدهم كان يجتهد بالرأي منفرداً[2]. بل كان لأبي بكر ﷺ مجلس شوراه، من كبار علماء الصحابة[3]، وكذلك كان لعمر ﷺ نوعان من الشورى: عامة وخاصة:

أما الشورى العامة، فكانت في الأمور خطيرة الشأن التي تتعلق بالمصلحة العليا للدولة، كإرساء مبدأ عام تسير على مقتضاه سياسة الحكم، من مثل تقسيم أراضي العراق، فقد كانت الشورى منعقدة بين عمر الخليفة من جهة، والمجاهدين الفاتحين من جهة أخرى، يطالبون بتقسيمها فيما بينهم، قسمة ملك[4]، وظل

---

[1] وليس هذا من باب الحكم بالهوى، كما يظن البعض، لأن هذا محرم، لقوله ﷺ: ﴿لا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يَكُونُ هُوَاه تبعًا لَمَّا جِئْتُ لَهُ﴾.

[2] سيأتي بيان ذلك، فيما رواه ميمون بن مهران عن منهج الخلفاء الراشدين في الاجتهاد في تطبيق المبادئ والأحكام على المسائل المعروضة، سياسة أو قضاء، لا يعرفون غير الشورى سبيلاً إلى الاجتهاد في الاستنباط أو التطبيق، ولم يثبت أن أحداً منهم كان يصدر عن الرأي باجتهاده منفرداً.

[3] وفي هذا المعنى يقول الشيخ أبو زهرة: ((كان أبو بكر ينفذ الحكم إن كان صريحاً، ويأخذ الرأي في طريقة تنفيذه من غير تلون من أمر الله، ونهيه، ثم يأخذ الرأي فيما لم يكن فليه نص))، مجلد مؤتمر البحوث الإسلامية الثالث، ص419.

[4] ودليلهم في هذا قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُواْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ للّه خُمُسَهُ وَللرَّسُول وَلذي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ **الأنفال/41**، ولا مجال هنا لبحث هذه المسألة بالتفصيل.

النقاش محتدماً بينهما قرابة ثلاثة أيام، ثم انتهى بالاتفاق على رأي عمر الذي استند فيه إلى نصوص[1].

وعلى هذا، فلا تصلح هذه الواقعة سابقة يحتج بها من ذهب إلى أن الشورى ليست ملزمة للحاكم انتهاءً، وأن له أن ينفرد برأيه، لأن هذا الضرب من الشورى فيما فيه نص، فكانت نوعاً من الاجتهاد بالرأي في تفسير النص، وقد علمت أن مجال الشورى فيما لا نص فيه، كما قدمنا، لذا كانت خارجة عن محل النزاع على أن عمر ﷺ لم ينفرد برأيه في هذه المسألة، كما قدمنا، بل ظل يحاور أصحابه حتى انتهوا إلى رأيه.

هذا وكان أهل الشورى العامة، هم أهل المدينة جميعاً، قد أشركهم عمر ﷺ في تدبير سياسة الحكم.

أما الشورى الخاصة، فكانت في شؤون التشريع الدقيقة التي تتطلب فضل اختصاص وعلم، ولذا، كان أهلها من كبار علماء الصحابة وفقهائهم المشهود لهم بسعة الأفق، ودقة النظر، وعمق الفقه في الدين، فاختصهم عمر بمجلس شوراه، ومنعهم من مغادرة المدينة، ومنهم زيد بن ثابت، ومعاذ بن جبل، وعليّ بن أبي طالب[2].

وفي رواية "ميمون بن مهران" التي ساقها الإمام ابن القيم، توضيح لسنة الخلفاء الراشدين في التزامهم مبدأ الشورى، وما تفضي إليه من رأي متفق عليه، إذ لم يثبت أن الخلفاء قد خالفوا عن مقتضاه، حيث يقول: ((كان أبو بكر الصديق إذا وردت عليه قضية، نظر في كتاب الله تعالى، فإن وجد فيه ما يقضي به، قضى به،

---

[1] منها قوله تعالى: ﴿مَّا أَفَاء اللَّهُ عَلَى رَسُولِه مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّه وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ **الحشر/7**، والواقع أن اجتهاده اعتضد أيضاً بالمصلحة العامة للدولة، على ما يؤخذ من مضمون الحوار الذي دار بينهما.

[2] المؤتمر الثالث لمجمع البحوث في الأزهر، ص419- 420، بحث للشيخ أبو زهرة في الشورى.

وإن لم يجد في كتاب الله، نظر في سنة رسول الله ﷺ فإن وجد فيها ما يقضي به، قضى به، فإن أعياه ذلك، سأل الناس، هل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء؟ فربما قام إليه القوم، فيقولون: قضى فيه بكذا وكذا، فإن لم يجد سنة سنها النبي ﷺ جمع رؤساء الناس، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به))[1].

((وكان عمر يفعل ذلك، فإن أعياه أن يجد في الكتاب والسنة، سأل: هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء، فإن كان لأبي بكر قضاء، قضى به، وإلا جمع علماء الناس واستشارهم فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به))[2].

فذهب القائلين بجواز أن يخالف رئيس الدولة المجتهد، ما انتهت إليه الشورى من رأي في مسألة مجتهد فيها:

لعل هؤلاء اعتمدوا رأي الإمام "ابن تيمية"، حيث يقول: ((وإن كان أمراً قد تنازع فليه المسلمون، فينبغي أن يستخرج من كل منهم رأيه، ووجه رأيه، فأي الآراء أشبه بكتاب الله، وسنة رسوله، عمل به، كما قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾ **النساء/59**)).

ويتجه على هذا الرأي، أن لا تنازع في وجوب اتباع الرأي الذي يستند إلى نص من كتاب أو سنة أو إجماع، بالنسبة إلى الحاكم والمحكوم على السواء، حتى إذا كان

---

[1] شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الشهير **بابن قيّم الجوزية**: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج1، ص62.

[2] المرجع السابق، ومن الدلائل على التزام عمر مبدأ الشورى، وهو الذي طبع الله على لسانه وقلبه، الوقائع التاريخية، من مثل استشارته المهاجرين والأنصار إبان خروجه على الشام، ودنوه منها، حيث انتشر فيها الوباء، فاختلفوا في أمر الدخول، محمد رشيد رضا: الخلافة، ص33.

النص محتملاً، اختار الرئيس أحد البدائل مما هو أشبه بالحق، وأدعى إلى تحقيق المصلحة في اجتهاده، إن كان من أهله.

أما إذا لم يكن ثمة نص بالمسألة المعروضة، فالاجتهاد بالرأي واجب كفائي بالنسبة إلى المجتهدين جميعاً، وليس أحدهم بأفضل رأياً من الآخر إلا بما يدلي به من قوة دليل، فإن ظهر الدليل الأقوى، كان الترجيح بقوة البرهان، كما قدمنا، وإن لم يظهر، فإننا نرى أن يعرض الأمر على هيئة قضائية أو غيرها من أولي الشأن والبصر الدقيق في موضوع المسألة، إذا حصل نزاع بين المجلس والسلطة الحاكمة، وإلا أخذ برأي الكثرة، لأنها حجة، كما بينا.

قد يكون مستند الرأي القائل بأن لرئيس الدولة أن يتفرد برأيه، ويخالف مجلس الشورى، دون دليل وقوة برهان، ما ورد في تفسير الإمام "الطبري"، لقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ آل عمران/**159**، بالنسبة إلى الرسول ﷺ.

ونورد فيما يلي ما قرره بعض المفسرين، من مثل الإمام "الطبري"، في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾، إذ قد يكون مستنداً للرأي القائل بأن الرسول ﷺ غير ملزم بما انتهى إليه رأي أصحابه، نتيجة لشوراهم بل هو مخير، حتى إذا رجح رأياً للأقلية، أو ارتأى ﷺ رأياً، كان له الحق في المضي فيه، غير معرج على رأي الإجماع أو الأغلبية من المستشارين.

وإذا كان هذا للرسول ﷺ فكذلك الأمر بالنسبة إلى الحكام من بعده، حيث يقول "ابن جرير الطبري" ما نصه: ((فإذا صح عزمك، بتثبيتنا إياك، وتسديدنا لله، فيما نابك أو حزبك من أمر دينك، ودنياك، فامض لما أمرناك به، وافق ذلك آراء أصحابك، وما أشاروا به عليك، أو خالفها، وتوكل فيما تأتي من أمورك وتدع،

وتحاول أو تزاول، على ربك، فثق به في كل ذلك، وارض بقضائه في جميعه، دون آراء سائر خلقه، ومعونتهم))[1].

ويتجه على هذا التفسير الذي يعبر عن وجهة نظر خاصة بالإمام "الطبري"، أنه مع التسليم بأن الرسول ﷺ لم يكن ملزماً بما تنتهي إليه استشارة أصحابه من آراء، لا يسري هذا الحكم إلى خلفائه أو الحكام من بعده، لسبب بسيط وهو أن الرسول ﷺ مؤيد بالوحي، تسديداً وتصويباً، وليس كذلك الحكام من بعده!!.

وأيضاً، إن القول بعدم وجوب الأخذ بثمرة الشورى، يفضي إلى أن يصبح هذا المبدأ العظيم شكلياً صورياً، إذ العبرة بالخواتيم والثمرات، هذا شيء وشيء آخر، هو أن هذا الرأي كان سبباً في إطّراح الحكام لمبدأ الشورى جملة، وفتح باب الاستبداد في الحكم، والتفرد بالرأي على مصراعيه، وهو أمر خطير يضادُّ المقصد الأساسي من التشريع الإسلامي، فيجب سد الذريعة إلى ذلك حتماً.

ولذا يرى "ابن عطية" «وقد أدرك خطورة هذا المبدأ» يقول: ((والشورى من قواعد الشريعة، وعزائم الأحكام، من لا يستشير أهل العلم والدين، فعزله واجب، هذا ما لا خلاف فيه، وقد مدح الله المؤمنين بقوله: وأمرهم شورى بينهم))[2].

وإذا كانت الشورى من عزائم الأحكام، فالأخذ بثمراتها من عزائم الأحكام أيضاً، لما تقرر في الشرع، من أن الوسيلة تأخذ حكم غايتها، وإلا كان التناقض بين الوسيلة والغاية، ومن الكتّاب المحدثين من أكد سوء مصير القول بالجواز أو الندب للأخذ بالشورى، ابتداء وانتهاء، بالنسبة لسياسة الحكم، حيث يقول: ((إن من العلماء «سامحهم الله» من قال: إن الأمر بالتشاور للندب لا للوجوب، ومنهم من قال: إنه للوجوب، ولكن لا يجب على المستشير أن يتبع رأي مستشاريه، وفي ظل

---

[1] محمد بن جرير **الطبري**: تفسير الطبري، ج4، ص249-250.

[2] القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج4، ص249-250.

هذه التأويلات، هدم الشورى كثير من الخلفاء، واستخدموا سلطانهم المطلق، فيما يريدون))[1]، ذلك هو المآل الممنوع الذي يضادّ مبادئ سياسة الحكم في الإسلام.

وأما قول بعض المحدثين: ((ومتى أجمعوا على رأي، أو ترجح عندهم رأي، من طريق الأغلبية، أو عن طريق قوة البرهان، أخذ به وتقيد))[2] ، مما يومئ إلى أنه يصبح مخالفة الأغلبية، فليس هذا الفهم مما قصده الكاتب، وإنما قصد ما بيناه سابقاً، من أن رئيس الدولة، أو أحد أعضاء مجلس الشورى، قد يأتي برأي مخالف لسائرهم، ولكنه مدعم بدليل قوي، من الكتاب أو السنة أو الإجماع، إذ لا برهان أقوى مما يستمد من هذه الأصول، فإنه يجب الأخذ به، ولا يصار إلى الأغلبية التي لا تستند إلى مثل هذا البرهان، وهذا في الحقيقة وجه من وجوه الشورى في تفسير النص، أو فيما ورد فيه نص قد خفي على بعضهم، وليس هذا محل النزاع، كما بينا.

ويتجه على من ذهب إلى أن «الأغلبية» ليست بحجة، لقوله تعالى: ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللّهِ﴾ **الأنعام/116**، أن هذا ليس في التكاليف الشرعية، بل في الدراسات الكونية[3]، إذ قد يضلّ أكثر الناس عن حقائق الكون، ومن ثم لا يصلون إلى معرفة الله تعالى عن طريقها، فيظل هؤلاء في ضلالهم يعمهون.

يرشدك إلى هذا، أن الظن لا يغني من الحق شيئاً في العقائد، أو في الحقائق الكونية الثابتة، وسننها المطردة، وأما الظن في التكاليف الشرعية فهو حجة إجماعاً، وليس خرصاً منهياً عنه.

---

[1] الشيخ عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية، ص29.

[2] الشيخ شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، ص370،.

[3] راجع في هذا النظر الشيخ أبو زهرة في بحثه المقدم إلى مؤتمر البحوث، المجلد الثالث، ص419، وما يليها.

فهذا النص القرآني يوجب معرفة الله تعالى بالعقل، وذلك بتجريده من أغلال التبعية والتقليد بالجري على سنة الآباء والجماعات التي لم يكتب لها حظ من الإدراك، بتعطيلها هبة الله فيها: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ﴾ **البقرة/170**، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ **الزخرف/23**. وهذا «كما ترى» لا علاقة له على الإطلاق بمبدأ الأغلبية في الشورى، ذلك المبدأ الذي نهضت بحجيته التكاليف الشرعية، أدلة صريحة، كما أسلفنا.

ويتجه على من احتج على مبدأ حق الرئيس الأعلى في الدولة أن يتفرد برأيه مخالفاً مجلس الشورى، أو مناقضاً لرأيهم، بما كان من أبي بكر رضي الله عنه حين تفرد برأيه في مسألة ما تعني الزكاة، وخالف سائر الصحابة، ومنهم مستشاره الخاص عمر بن الخطاب، يتجه على هذا ما يلي:

أولاً: إنه لم يثبت أن أبا بكر رضي الله عنه قد انفرد برأيه، بل استشار الصحابة، وتبادل معهم وجهات النظر، ومنهم عمر رضي الله عنه ومحاورته معه معروفة، إلى أن انتهى عمر إلى رأي الصديق، وشرح الله صدره به.

ثانياً: لا تعني الاستشارة دائماً التنازل عن الرأي الشخصي الذي يستند إلى سابق خبرة، أو دليل قوي، أو حسن تقدير للموقف، فأبو بكر الصديق ذو خبرة واسعة بأوضاع القبائل ونفسياتها، وأدوائها، وما ينجع في معالجتها من وسائل، ولذا اقتنع الصحابة بوجهة نظره بعد أن بسط لهم دلائل نهضت بتأييدها، وعلى هذا فلا يقال إنه تفرد برأيه تحكماً، ولكن يقال إنه عرض الأمر على الصحابة، واستشارهم ثم حاورهم وأقنعهم بوجهة نظره.

ثالثاً: إن صنيع أبي بكر هذا على فرض تفرده برأيه، وأنه عجز عن إقناع مستشاريه «وهو خلاف الواقع التاريخي» لا يعدو أن يكون سابقة تاريخية، وهذه لا تصلح قاعدة دستورية أساسية عامة في سياسة الحكم بحيث لا يجوز تخطيها

أو مخالفتها، لأن القواعد الأساسية لا بد أن ينهض بها أدلة من الكتاب أو السنة أو الإجماع، وبرجوعنا إلى القرآن الكريم رأيناه يقرر عكس ذلك تماماً، إذ يرسي قاعدة الشورى، ويجعلنا شأناً خاصاً للمؤمنين حاكمين ومحكومين، كالصلاة والزكاة، بل لقد أمر الرسول ﷺ بالشورى، مع كونه مؤيداً بالوحي، ليرسي قاعدة عامة تلتزم بها الأجيال المقبلة ولا سيما في شؤون السياسة والحكم، لعظيم خطرها، وعمل الصحابي ليس حجة يقوى على معارضة الكتاب والسنة.

هذا على فرض تفرده برأيه، والواقع أن هذا لم يصدر من أبي بكر رضي الله عنه بل رأيناه قد اتخذ سنة في السياسة، والحكم والقضاء، وتلك التي بينها "ميمون بن مهران" مما رويناه آنفاً.

رابعاً: وأيضاً، أن هذه السابقة التاريخية «على فرض وقوعها »فجّل ما يقال فيها، أنها اقتضتها ظروف الدولة في عهدها الأول، وما يستلزم ترسيخ كيانها، من سرعة العمل والإنجاز، فهي واقعة حال، لا تعم، والآن وقد تغيرت الظروف التي تعيشها الدولة المعاصرة، وتعقدت حياتها نتيجة للتقدم العلمي والحضاري، فقد غدا من غير المعقول ولا المقبول أن يتفرد رئيس الدولة، أو الجهاز الحاكم، بالرأي، في جميع شؤون الدولة، من سياسية واقتصادية، واجتماعية وعسكرية وتشريعية، لأن هذا من المحال، لما يقتضي ذلك من تخصصات في هذه الشؤون للتمكن من تسييرها، وتدبيرها على الوجه الأكمل، فضلاً عن أن يقال باشتراط أن يكون الرئيس قادراً على تكوين رأي خاص ينفرد به في كل شأن من هذه الشؤون. وإلا وجب عليه أن يستقيل!.

لأن مثل هذا الشرط يفترض في رئيس الدولة أن يكون ذا خبرة واسعة متخصصة وموسوعية في جميع نواحي الحياة، وهو ما يخرج عن لطاقة البشرية فيما نرى، ولا سيما في هذا العصر الذي يتسم بالتخصص العلمي الدقيق[1].

على أن الشروط التي اشترطها الفقهاء في هذا الصدد، معظمها اجتهادية، ونرى أن شروط انتخاب رئيس الدولة في عصرنا هذا يجب أن تحدد في ضوء ظروفنا وأوضاعنا الراهنة، وإلا كانت شروطاً خيالية، لا تحقق الحكمة من وظائف الرئاسة العليا في الدولة، بل ربما تكون ضداً عليها، والقاعدة العامة في الشروط، أن تكون على نحو يحقق حكمة مشروطاتها، ولذا كان الشرط المنافي لحكمة المشروط ساقط بالاعتبار.

على أن الواقع التاريخي لا يصلح «مبدئياً» أن يكون مصدراً للتشريع السياسي، لأن العبرة بمبادئه وقيمه ومقاصده، والوقائع التاريخية قد لا تكون تعبيراً أميناً عن تلك المبادئ، بل قد تكون انحرافاً عنها. وفي هذا ردّ على المستشرقين الذين يتخذون من التاريخ السياسي حجة في الحكم على التشريع السياسي الإسلامي، وهو انحراف في المنهج العلمي في البحث، كانحراف الواقع التاريخي عن المبدأ إذا وقع، سواء بسواء.

خامساً: اعتمد بعض الباحثين المعاصرين في ذهابه إلى إعطاء رئيس الدولة الحق في التفرد بالرأي[2]، ومخالفة مجلس الشورى، بل ومناقضة سائر مستشاريه، اعتمد في ذلك على اشتراط توافر عناصر الاجتهاد في رئيس الدولة، غير أن توافر عنصر «الاجتهاد» ليس شرطاً متفقاً عليه بين فقهاء السياسة المسلمين، بالنسبة إلى

---

[1] هذا ما اشترطه بعض أساتذة التاريخ في رئيس الدولة، وهذا من قبيل التكليف بالمحال في عصرنا هذا، د. على حسنى الخربوطلي: الإسلام والخلافة، ص40 وما بعدها.

[2] راجع الحجج التي رددنا على بعضها فيما يتعلق بمسألة رئيس الدولة في التفرد بالرأي. في التاريخ، في كتابه الإسلام والخلافة، ص40، للدكتور الخربوطلي.

رئيس الدولة، فذهب بعضهم إلى أنه شرط كمال، لا شرط صحة للتولية، إذ يجوز أن يكون غير مجتهد متى كان صالحاً لغير التشريع، بأن كان متخصصاً في الفنون العسكرية، أو العلوم السياسية، أو الاقتصادية أو غير ذلك من الشؤون، وفي هذه الحال لا يتصور أن ينفرد برأيه فيما لا اختصاص له فيه، ولا خبرة، ولو فرض أنه خالف أهل الشأن والخبرة والاختصاص، ولم يقنع أحداً بوجهة نظره فيما اتخذه من رأي، كان متحكماً أو حاكماً بالهوى، والارتجال، وهذا لا يقره الإسلام بحال، لما قدمناه، من أنه افتئات على حق الله في التشريع، لقوله تعالى: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾ **الأنعام/57**، ولقوله ﷺ: «لا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يَكُونُ هُوَاه تبعًا لَمَّا جِئْتُ لَهُ»، على أن مثل هذا التفرد لا يقره العقل فضلاً عن الشرع.

وفي هذا ردّ كاف على المستشرقين الذين يزعمون أن الحاكم المسلم مستبد مطلق[1].

سادساً: قامت على أساس واقعية التشريع السياسي الإسلامي، مبادئ السياسة الشرعية التي مؤداها – كما يقول الإمام الماوردي» مراعاة حكم الوقت وظروفه، وهذا يقتضي تفهم الشريعة وقواعدها ومقاصدها، في ضوء الظروف والأحوال التي يجري تطبيقها فيها.

على أنه في حال غيبة النصوص، على رئيس الدولة أن يتخذ موقفاً يتسق وما تقتضيه ظروف الوقت بما لا ينافي الشريعة في نص أمر، أو مقصد شرعي، أو قاعدة عامة، وهذه الظروف قد تكون عسكرية أو حربية مع عدو متربص، لذا كان الأصلح في مثل هذه الظروف، غير المجتهد في الفقه والاستنباط، بل الخبير بفن الحرب، وهذا هو «رجل الوقت» الذي أشار إليه الإمام الماوردي «من الصلاحية»

---

[1] د. على حسنى الخربوطلي: الإسلام والخلافة.

التي تشترط في رئيس الدولة في ظل الظروف التي يتولى الحكم فيها[1]، فأين شرط الاجتهاد التشريعي في مثل هذه الحال وضرورة توافره؟ وما الغاية من اشتراطه إذا توافرت الصلاحية التامة فيمن يتولى الحكم في ظل ظروف الوقت؟.

التشريع السياسي الإسلامي واقعي، وليس نظرياً مجرداً، بل ينزل إلى الواقع المعاش، بظروفه وملابساته تحقيقاً للمصالح العليا للدين والدولة[2]، وهذا المعنى أشار إليه "الماوردي" في إيجابه على رئيس الدولة مراعاة «حكم الوقت»، أي تفهم الشريعة وتطبيقها في ظل الظروف القائمة التي يجري فيها هذا التطبيق.

إذاً شروط الرئيس الأعلى للدولة اجتهادية، وقصارى القول فيها إنها يجب أن تستمد مما تمليه المصلحة العامة في كل وقت أو عصر على حدة بظروفه وملابساته، وهي جدر متغايرة. مما يقطع بأن «الاجتهاد» ليس شرطاً لازماً بالنسبة إلى رئيس الدولة على ما ذهب إليه بعض الباحثين، وبنوا على ذلك الحق لرئيس الدولة في التفرد بالرأي بحكم كونه مجتهداً.

هذا، وقد تفتقر الدولة، في ظروف السلم، صلاحية وكفاءة ممتازة في السياسة والاقتصاد، فوجب مراعاة ذلك فيمن يتولى تدبير شؤون الدولة يلتزمون بمقتضاه ابتداء وانتهاء بوازع الدين، تحرياً لما هو الحق عند الله تعالى، إنّ في السياسة والحكم، أو القضاء، أو الإدارة، أو في كل ما يتعلق بالمصلحة العامة بوجه عام، ولم يكن منهم اجتهاد فردي في هذه الشؤون العامة، لخطورتها، وبالغ أثرها، لذا كانوا يتحرون آراء العلماء وأهل الاختصاص من الصحابة، ليحيطوا بالمسألة المعروضة من جميع جوانبها، ويتبينوا وجه الحق فيها، كل ذلك بوازع الدين، حتى إذا ضعف، وكان التجانف إلى التفرد بالرأي، أو الاستبداد بالحكم، وجب أن يقام هذا المبدأ،

---

[1] الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص55، الماوردي: قوانين الوزارة وسياسة الملك، تحقيق ودراسة الدكتور رضوان السيد.

[2] المرجع السابق، ص22.

ويلزم العمل بمقتضاه عن طريق التنظيم الآمر، تحقيقاً لمقصد الشرع في المصلحة والعدل، وذلك بتشكيل مجلس الشورى، وتكوين الهيئات المتخصصة فيه، ووجوب التقيد بالشورى في التدبير السياسي، ابتداء وانتهاء، وإقامة هيئة قضائية عليا بوجه خاص تشرف على مدى شرعية الأحكام الصادرة تشريعاً اجتهادياً، أو تطبيقاً عملياً، لأن هذا يندرج في مضمون مبدأ التعاون على البر، ومدلول مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإن لم ينص عليه تفصيلياً وبوجه خاص.

فلسفة التشريع السياسي الإسلامي في أساس الشورى

بما هي ضرب من الاجتهاد بالرأي الجماعي في شؤون السياسة والحكم بوجه خاص، لا جرم أن الإسلام، إذ يجعل العقل مقصداً أساسياً من مقاصده، أو «كما يقول الأصوليون» من الضروريات الخمسة التي يعتبر تحقيقها وتنميتها والمحافظة عليها، في أعلى مراتب الطلب والتكليف، إنما يرشد إلى اعتداده بالقيمة الذاتية للفكر الإنساني.

وحين نذكر العقل إنما نقصد «العقل الإنساني العام» لا عقل إنسان بعينه. واعتداد الإسلام بالقيمة الذاتية للفكر الإنساني في التشريع، أمر تقتضيه طبائع الأشياء، من قبل أن التشريع «أي تشريع» بما هو مفاهيم كلية، وأحكام وقواعد عامة، تستشرف مقاصد ومصالح إنسانية، مادية ومعنوية نعبر عنها أحياناً بالحاجات والمطالب، أقول التشريع بما هو بهذه المثابة، فإن مما يتسق وطبيعته، أن يكون للعنصر العقلي دور في تفهمه، وإدراك كلياته، ليتمكن من اشتقاق النظم التي تحقق تلك المفاهيم، في إطار ما تقتضيه تلك الكليات، وإلا فإن هذه الكليات من حيث ذاتها، لا تحقق لها في الخارج، إلا عن طريق تلك النظم التي استنبطها

العقل تطبيقاً لها، والتشريع السياسي الإسلامي يقوم –في معظمه» على مفاهيم كلية لا تفصيل فيها.

هذا، وقد يكون العنصر العقلي المتخصص، ذا دور هام في استخلاص مفاهيم «كلية معنوية» من أدلة خاصة أو من استقراء الجزئيات التي يجمعها مفهوم معنوي عام، باعتباره مبنى من مباني العدل، تنهض به تلك الجزئيات، مما يفيد القطع واليقين، والحجة في بناء الأحكام الفرعية للوقائع المتجددة، ووجوب العمل بها، وهذا من أخطر ما يتصور للعقل من دور في الاجتهاد التشريعي الأصولي، وهو ما أشار إليه "الإمام الشاطبي"، حيث يقول: ((إن المجتهد إذا استقرى معنى عاماً من أدلة خاصة، واطرد له ذلك المعنى، لم يفتقر بعد ذلك إلى دليل خاص، على خصوص نازلة تطرأ، بل يحكم عليها بالدخول تحت عموم المعنى المستقرى من غير اعتبار بقياس أو غيره، إذ صار المستقرى من عموم المعنى، كالمنصوص بصفة عامة، فكيف يحتاج إلى صيغة خاصة بمطلوبه))[1].

على أن هذه المهمة الكبرى التي يضطلع بها العنصر العقلي، تقتضيها طبيعة التشريع من حيث ذاته، ولذا رأينا فقهاء القانون أيضاً يشيرون إليها في بحوثهم، ويطلقون عليها «قياس القواعد أو القياس العام» وقد وضحها بعضهم حيث يقول: ((وليس عملية القياس هينة في سائر الأحوال، بل إنها تختلف عسراً أو يسراً، باختلاف النتيجة المقصودة منها، فهي يسيرة في حال القياس على نص بعينه.. ولكن عملية القياس تكون عسيرة إذا ما ابتغى بها استخلاص الفكرة

---

[1] الحافظ إبراهيم بن موسى **الشاطبي**: الموافقات في بيان مقاصد الكتاب والسنة والحكم والمصالح الكلية الكامنة تحت آحاد الأدلة ومفردات التشريع والتعريف بأسرار التكاليف في الشريعة، ج2، ص304،

العامة))[1]، من النصوص القائمة، لتكون أساساً لنظرية عامة تندرج تحتها كل الروابط القانونية المماثلة لتلك التي نظمها المشرع، ففي هذه الحالة لا يقاس على نص واحد، وإنما على مجموعة النصوص الواردة بشأن نظام قانوني معين، لتطبيق الأحكام الواردة بها على كل المراكز القانونية التي يمكن أن تنطوي تحت هذا النظام، إلى أن يقول: ((وأخيراً يزداد الاستنتاج تعقيداً، إذا أراد الشارح «ويقصد به الفقيه المجتهد» أن ينفذ إلى ما وراء النصوص القانونية من الأفكار الأساسية التي قامت على أساسها، بغية الكشف عن المبادئ العامة التي تهيمن على كل نظام قانوني)).

وهذا ما قرره "الإمام الشاطبي" منذ قرون، وعلى نحو أدق وأعمق، كما رأيت. ومن هنا، كانت صلة العقل الإنساني بالتشريع الإلهي، صلة عضوية وثقى لا تنفصم، لمعقولية هذا التشريع، ومنطقية أحكامه ومقاصده.

ولعل هذا هو السرّ في أنه سبحانه قد جعل الإسلام آخر الرسالات، من اعتداده بالعقل الإنساني الذي جعل له دوراً هاماً في التصرف في مقررات الوحي، تفهماً وتطبيقاً إلى يوم القيامة، لانقطاع الوحي، وهذا المعنى هو ما أشار إليه الإمام الشاطبي، من كون المجتهد بمنزلة الشارع، لأنه يحمل بين جنبيه معاني النبوة، وإن لم يكن نبياً[2]، وبدهي أنه لا يحمل تلك المعاني إلا بما أوتي من عقل، وقوة منطق، وطاقات فكرية لا حدود لها على التفهم والتدبير لتوجيه الحياة الإنسانية، وتحديد مسارها، على ضوء من مقررات الوحي. وهذا هو المعنى الذي أشار إليه الإمام "الغزالي" في كتابه **المستصفى**، مبيناً التلازم بين التشريع الإلهي، والعقل الإنساني،

---

[1] د. محمد علي عرفة: مبادئ العلوم القانونية، ص196-197، د. فتحي الدريني: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ص300- 301.

[2] راجع المقالات العشر الأولى في مقدمة كتاب الموافقات في أصول الشريعة، وراجع ج4، ص89 وما يليها، حيث اعتبر المجتهد شارعاً، لكونه يتصرف في الشرع ومقرراته، تفكيراً، واستنتاجاً، وتطبيقاً.

حيث يقول: ((وأشرف العلوم، ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم أصول الفقه من هذا القبيل، فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل، سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول، بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد[1]، وهذا تبيين لطبيعة الاجتهاد على مناهج علمية أصولية)).

وهذا المعنى أكده "الإمام الشوكاني" أيضاً بقوله: ((واجتهاد الرأي، كما يكون باستخراج الدليل من الكتاب والسنة، يكون... بالتمسك بالمصالح، أو التمسك بالاحتياط[2]، أي فيما لا نص فيه)).

فالفكر الإنساني، إذاً، قد اعتد الإسلام بقيمته الذاتية من حيث هو أداة لوصل الدين بالحياة، إذ التشريع لا يعمل في فراغ فكري، أو تفلسف نظري مجرد.

وهذا الفهم العميق لطبيعة الاجتهاد بالرأي هو ما تقتضيه طبيعة التشريع نفسه. فهما إذاً صنوان متلازمان، لما أن العدل بالاجتهاد يعرف به، وبه يتحقق[3].

الإسلام يعتد بطاقات الفكر الإنساني المتجددة، ولكنه «في الوقت نفسه» يفترض فيه الخطأ والصواب، على أن الإسلام إذ يعتد بطاقات الفكر الإنساني المتجددة، على مر الزمن، يفترض فيها الخطأ والصواب، ولكنه «مع ذلك – يطلب إليه أن ينشد الاقتراب من الحق والصواب، كملاً باعتماده على منطق الوحي، تسديداً، وهو المعنى الذي أشار إليه الإمام "الغزالي" فيما أسلفنا.

---

[1] أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، ج1، ص3، مطبعة مصطفى محمد، سنة 1356هـ، 1937م.

[2] محمد بن علي بن محمد بن عبد الله **الشوكاني**: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ص202.

[3] راجع مقدمة كتاب: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي للدكتور فتحي الدريني، طبع جامعة دمشق.

بيد أن نشدان الحق والصواب من قبل المجتهد رهن ببذل أقصى المستطاع في إقامة الأولى، واستنباطها، ودراسة موضوع البحث، وتحليله، وتبين الظروف القائمة، وأثرها على التطبيق، كل ذلك مما يتطلب جهداً عقلياً مطلوباً من المجتهد أن يبذله حتى يشعر من نفسه العجز عن المزيد، ثم هو مأجور على ذلك، سواء أصاب الحق أم أخطأ، لأن هذا هو حد السعة، حتى إذا أصاب فله أجران: أجر الإصابة، وأجر بذل الجهد العقلي في الاستدلال، وأما إذا أخطأ، فإن له أجراً أيضاً على ما بذل من أقصى الوسع في النظر والاستدلال. فالإسلام إذاً حين يعترف بقصور الطاقة الفكرية عن إدراك الكمال، لكنه مع ذلك يقر بإمكانية الاقتراب منه، وهذا هو التقدم بعينه، إذ التقدم لا يعدو كونه محاولة جادة تعتمد العلم والخبرة في السعي حثيثاً وبأقصى جهد مستطاع للوصول إلى ما هو أفضل أو أقرب إلى الكمال والحق والمصلحة الحقيقية التي تمثل العدل في شرع الله.

ولهذا حرص الإسلام على أن يكون في كل عصر مجتهد على الأقل، ينهض بهذا العبء الاجتهادي، تلبية لضرورة الحياة، وحاجاتها من التشريع إذ تقرر هذا – أعني ضرورة العنصر العقلي المتخصص لتفسير التشريع، تفهماً وتطبيقاً، تلبية للحاجات والمصالح الحيوية من التشريع، في كل عصر – فإن هذه الضرورة لا يكون تحقيقها أمراً جائزاً فحسب، بل واجباً قطعاً.

وإذا كان الاعتداد بالعقل الفردي قد بلغ هذا المستوى من الوجوب والتكليف، استلزم هذا بداهة، وجوب الاعتداد بالعقل العام، أو الجماعي وثمراته من باب أولى، وهذه هي الشورى التشريعية، وفي مقدمتها الشورى في السياسة والحكم، لما فيها من تلافي فطنة الخطأ في الاجتهاد الفردي، غالباً، وذلك بتجميع القوى العقلية المتخصصة على النظر في المسائل المعينة المطروحة ذات الشأن والخطورة في حياة الأمة والدولة.

ولا جرم أن «الرأي الجماعي» من أهله، يتضمن قوة هي أقدر على التفهم، والاستنباط واستيعاب مسالك التطبيق، وتخير أنجعها، فضلاً عن القوة في النقد والسداد في التوجيه، وهو المعنى الذي أشار إليه الأثر: ((ما رآه المسلمون حسناً، فهو عند الله حسن))، وقوله ﷺ: ﴿لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضلالة﴾.

وهذا «في اعتقادنا» يستند أساساً إلى أن الإسلام يقر بأصل «خيرية الطبيعة الإنسانية» تلك الخيرية التي أولتها الشريعة الجدارة لممارسة السياسة والحكم، كما يقول ابن خلدون: ((ومن هنا اعتد الإسلام بالشورى وسيلة عملية ضرورية للمشاركة السياسية الجماعية، في شؤون الدولة، استناداً إلى ما فطر عليه الإنسان، وبتوجيه من هذا التشريع من طبيعة خيرة، إذ ليس أحد في الإسلام بأفضل من أحد، إلا بما تقدم من عمل صالح، يرتقي من حيث مستوى تقديره، إلى اتصاله بتدبير شؤون الأمة كلها)).

فالتكافؤ في الاعتبار إذاً هو الأصل في الاعتداد بالشورى السياسية قاعدة ملزمة في العمل السياسي، ذلك التكافؤ الذي يستند إلى أصل الكرامة وأيضاً الطبيعة الخيرة في الإنسان بحكم الفطرة، وبتوجيه التشريع الإلهي، إنما تعني إمكانية أو قدرة الإنسان على تغليب جانب الحكمة على منازع الهوى والأثرة، ولعل هذا هو المعني بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِه وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ **الجمعة/2**، ثم حثه على سلوك هذا السبيل، بتغليب حكمة العقل، ويقظة الضمير، وهما قوام الطبيعة الخيرة في الإنسان، بقوله سبحانه: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ **البقرة/269**.

هذا، والحكمة، والتعقل، هما أساس رشد السياسة والحكم، فإذا تضافرت العقول النيرة على استخلاص الحكمة، كان ذلك أرشد سياسة وأعدل حكماً أو الشأن فيها أن تكون كذلك.

الشورى واجبة بوجوب موضوعها ابتداء وانتهاء

على أن موضوع الشورى «بما هي ضرب من الاجتهاد بالرأي الجماعي فيما لا نص فيه» هو الحاجات والمطالب التي تفتقر إليها الأمة، والدولة، أو هي المصالح العامة والفردية الحقيقية المشروعة التي استهدف التشريع الإسلامي تحقيقها في كل عصر، وهي متنوعة ومختلفة الطبيعة، ومتجددة، والشورى إنما هي «في حقيقتها» بحث أهل الشأن والاختصاص في حقيقة هذه المصالح، ومدى جديتها ووزنها بميزان الشرع ومعاييره، ليعرف مدى مشروعيتها، تمهيداً لاستنباط أنسب الوسائل والنظم والتشريعات الاجتهادية، ابتناء وتفريعاً عليها، لتحقيقها فعلاً، على الوجه الأكمل والأمثل، والأعدل، وهذا واجب إجماعاً بلا مراء، لأنه غاية التشريع كله، فكانت الشورى واجبة بوجوب موضوعها هذا، إذ لا يتم أداء هذا الواجب على الوجه الأكمل، كما نوهنا، إلا بالشورى، وعملاً بمقتضى القاعدة الأساسية في سياسة التشريع، أن «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[1]».

الجانب العضوي (أهل الحل والعقد):

أهل الحل والعقد، أو أهل الاختيار، ترتيب دستوري إسلامي، ابتكره علماء السياسة الشرعية المسلمون، ولم أجد عليه نصاً صريحاً لا في القرآن ولا في السنة. ومن استدل عليه بنص، أو بما يشبه النص، فإنما كان ذلك على سبيل التوسيع والتأويل.

ويغلب الظن أن هذا الترتيب الدستوري كان تطبيقاً وتطويراً لنظام «أهل الشورى»، والذي تناولناه في الفصل السابق، وعلى أن النظام الذي وضعه عمر بن الخطاب ﷺ لم يكتب التطبيق كما أراده هو، فإن نظام أهل الحل والعقد، أو أهل

---

[1] إطلاق النظم والتشريعات الاجتهادية على المصالح المرسلة من باب التجوز، أي إطلاق السبب على المسبب.

الاختيار، بقي «على الأعم الأغلب» في الحدود النظرية، يتناوله المؤلفون والباحثون، وينقله الخلق عن السلف، ولا نرى له مجالاً في واقع الحياة الإسلامية على اختلاف العصور[1].

ولقد بحثت عن أصل هذا النظام، فلم أجد له أصلاً، إلا ما سبق من نظام عمر في أهل الشورى، ولم أهتد كذلك إلى أول من وضع هذا التعبير الجميل «أهل الحل والعقد» أو أول من أطلقه أو أول من استعمله، وكل ما عثرت عليه إشارات، ليس فيها الدلالة الكافية عليه، في كتب أصول الفقه الإسلامي حين بحثت «الإجماع» باعتباره مصدراً من مصادر الشريعة الإسلامية الأصلية[2].

وإليك كيف نظر علماء السياسة الشرعية إلى هذا الموضوع، قال "الفراء"[3]:

((الإمامة فرض على الكفاية، مخاطب بها طائفتان من الناس:

إحداهما: أهل الاجتهاد حتى يختاروا.

والثانية: من يوجد فيه شرائط الإمامة، حتى ينتصب أحدهم للإمامة.

أما أهل الاختيار فيعتبر فيهم ثلاثة شروط:

أحدها: العدالة.

والثاني: العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة.

---

[1] الظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص232.

[2] والأصح التكييف الذي أعطاه الدكتور عمارة لهيئة أهل الشورى بأنها الهيئة الدستورية العليا الممثلة لبطون قريش.

[3] القاضي محمد بن الحسين **أبو يعلى الفراء**: الأحكام السلطانية، ص3، الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص6، والعبارتان في الكتابان متقاربتان.

والثالث: أن يكون من أهل الرأي والتدبير المؤديين إلى اختيار من هو للإمامة أصلح.

وليس لمن كان في بلد مزية على غيره من أهل البلاد يتقدم بها، وإنما صار من يختص ببلد الإمام متولياً لعقد الإمامة لسبق علمه بموته، ولأن من يصلح للخلافة «في الغالب» موجودون في بلده)).

وجاء في موضع آخر[1]:

((تنعقد الإمامة من وجهين:

أحدهما: باختيار أهل الحل والعقد.

والثاني: بعهد الإمام من قبل.

فأما انعقادها باختيار أهل الحل والعقد، فلا تنعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد.. وإذا اجتمع أهل الحل والعقد على الاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجود فيهم شروطها، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلاً، وأكملهم شروطاً.

فإذا تعين لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختيارها، وعرضوها عليه، فإن أجاب إليها بايعوه عليها، وانعقدت له الإمامة ببيعتهم، ولزم كافة الأمة الدخول في بيعته، والانقياد لطاعته..)).

أما نصاب أهل الحل والعقد فقد اختلفوا فيه، فمنهم من قال إن أقله خمسة ومنهم من قال إن أقله ثلاثة، ومنهم من قال إنه واحد، والعبرة عندنا ليس الوقوف أمام الرقم الحسابي المجرد الأصم، وإنما أمام الحياة نفسها بما تمور به من واقع وحياة وقوى اجتماعية، وكأنني بالفيلسوف جوته يحذر ويقول: ((النصوص رمادية

---

[1] **أبو يعلى الفراء**: الأحكام السلطانية، ص7، الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص6.

وشجرة الحياة دائماً خضراء))، ويدلي الأستاذ الظافر القاسمي برأيه في هذا الموضوع فيقول[1]:

أولاً- إنه أمر اجتهادي، ليس مستنداً إلى أي نص صريح قاطع، ولهذا فإنه لا يمكن أن يلغي المبدأ الأصلي الذي جاء في القرآن الكريم في وصف المؤمنين بقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ الشورى/**38**.

فإذا ما شاء المجتمع الإسلامي العدول عن مبدأ أهل الحل والعقد في اختيار الخليفة، إلى مبدأ الانتخاب العام المباشر، كما وقع في بيعة أبي بكر، فليس في الشريعة ما يمنع ذلك، بل على العكس فيها ما يؤيده.

ثانياً – إن هذا النظام بقي غامضاً غير واضح، ذلك بأن الفقهاء الذين أقروه لم يضعوا له أي ترتيب كان، فنحن لا نعرف من هو المرجع الذي يصنف الناس ويجعل زيداً من أهل الحل والعقد، ويحرم بكراً من ذلك، ولا ندري من هو الذي يعلن ضرورة اجتماع أهل الحل والعقد، ولا موعد اجتماعهم، ولا مكانه.

ويقيني أن بقاء هذا الترتيب في الحدود النظرية هو الذي أبقى عليه هذا الغموض، ولولا ذلك لدفعت الضرورات العملية أهل الفقه الدستوري الإسلامي إلى التماس المخارج لكل هذه الاعتراضات[2].

أما الآية فقوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ النساء/**59**، فقد فسرها طائفة كبيرة من الصحابة والتابعين «أولي الأمر) بالفقهاء الذين يمتازون بالحصافة وعمق الدراية والإخلاص لدين الله عز وجل، وفي مقدمة من فسر الكلمة بهذا المعنى ابن عباس من الصحابة ومجاهد من التابعين، وهؤلاء هم الذين أطلق عليهم فيما بعد اسم المجتهدين، وتبلورت هذه

---

[1] أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية، ص234.

[2] الظافر القاسمي: نظام الحكم في الشرعة والتاريخ الإسلامي، ص235.

التسمية لهم في اصطلاحات الأصوليين وفي مقدمتهم الإمام الشافعي في كتابه **الرسالة.**

وهؤلاء أنفسهم هم الذين تنطبق عليهم أوصاف من يسميهم الفقهاء والأصوليون بأهل الحل والعقد، كما يتضح ذلك من كلام عامة الفقهاء والأصوليين[1].

وأما الأحاديث فمنها حديث البخاري عن حذيفة بن اليمان أنه قال: ﴿كَانَ النَّاسُ يَسْأَلُونَ رَسُولَ اللّه ﷺ عَنِ الخَيْرِ وَكُنْتُ أَسْأَلُهُ عَنِ الشَّرِّ؛ مَخَافَةَ أَنْ يُدْرِكَنِي﴾، وفي الحديث: ﴿قُلْتُ: فَمَا تَأْمُرُنِي إِن أَدْرَكَنِي ذلك؟ قَالَ: تَلْزَمْ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ وإِمَامَهُمْ﴾.

والمقصود بجماعة المسلمين هنا «فيما ذهب إليه علماء الحديث» من اجتمعوا على مبايعة الإمام من الفقهاء والعلماء حتى كانت طاعته بسبب ذلك على عامة المسلمين واجبة[2]،، وأظنه التفسير المعتمد من جمهور الفقهاء والأصوليين.

ومن ذلك قوله ﷺ في الحديث الصحيح: ﴿يَدُ اللّه مَعَ الجَمَاعَةِ﴾، وقوله ﷺ: ﴿لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضلالة﴾، وإنما المراد باجتماع الأمة اجتماع أهل الحل والعقد فها إذ لا يسع بقية الأمة إلا اتباعهم.

ثالثاً- إذا تبين لنا أن «أهل الحل والعقد» ليسوا إلا الفقهاء الذين بلغوا درجة الاجتهاد عرفنا من هم الذين يصنفون الناس ويشيرون إلى أهل الحل والعقد من بينهم، إن القواعد التي دوّنها علماء الأصول في باب الاجتهاد هي التي تعيّنهم وتعطيهم هذه الصفة، بل إن المجتهدين يعرفون أنفسهم بتوفر هذه الأدلة والقواعد لديهم، أي أن مرتبة الحل والعقد ليست وظيفة سياسية أو مهمة اجتماعية حتى

---

[1] الأحكام السلطانية والولايات الدينية للماوردي، ص7.

[2] ابن حجر العسقلاني: فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج13، باب: كيف الأمر إذا لم تكن جماعة.

تحتاج إلى معرفة الجهة التي تعين لها الأكفاء، وإنما هي درجة علمية تعرف بتوفر طائفة من الشروط العلمية لا أكثر[1].

رابعاً- ثمة اختصاصان بارزان لأهل الحل والعقد.

أحدهما: مبايعة من يرى أهل الحل والعقد أهليته للإمامة، إذ لا ينصّب إماماً «في أعلم الأحوال» إلا بمبايعة هؤلاء الرجال له[2].

ثانيهما: الاجتهاد في الأحكام والارتقاء بها إلى درجة الإجماع.

ذلك أن الحكم الاجتهادي يظل ظنياً أي قابلاً لإعادة النظر فيه، فإذا اجتمعت كلمة أهل الحل والعقد على ذلك الحكم أصبح حينئذ قطعياً، ولم يعد قابلاً للاجتهاد أو إعادة النظر فيه، وإذاً فإن كلمة أهل الحل والعقد تدور على ألسنة الفقهاء، ومكانها الأول في أبحاثهم بحث الإمامة الكبرى، كما تدور على ألسنة الأصوليين ومكانها الأول في أبحاثهم هو باب الإجماع[3]،.

ولست أعلم مرجعاً يعنى بهذه الكلمة خاصة، ولكن مرجعها الطبيعي هو باب الإمامة في كتب **الفقه وباب الإجماع في كتب الأصول**، والكلمة في كلا الموضعين تعني شيئاً واحداً هو: المجتهدون.

وأقول: إن أهمية بيعة أهل الحل والعقد، في بحث الإمامة متفرعة عن أهمية اجتماعهم على رأي واحد في باب الإجماع، فإن شرعية تنصيب الإمام ووجوب اتباعه ليس إلا فرعاً عن قدسية الإجماع، وحرمة مخالفته، أو إعادة النظر فيه[4].

---

[1] الظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص236.

[2] راجع باب الإمامة الكبرى، في الأحكام السلطانية، وفي مغني المحتاج 4/باب الإمامة الكبرى.

[3] راجع باب الإجماع في الإِحكام في أصول الأحكام، للآمدي، وفي المستصفى للغزالي وبقية كتب الأصول.

[4] الظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص237.

رأي الأستاذ محمد عبده:

عالج الأستاذ الإمام موضوع أهل الحل والعقد في تفسير قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ النساء/**59** فقال[1]: ((وأما أولو الأمر، فقد اختلف فيهم، فقال بعضهم: هم الأمراء، وقال بعضهم: إنهم العلماء، ولكن العلماء يختلفون، فمن يطاع في المسائل الخلافية ومن يعصى؟ وحجة هؤلاء أن العلماء الذين يمكنهم أن يستنبطوا الأحكام غير المنصوصة من الأحكام المنصوصة)).

((قال رحمه الله تعالى[2] إنه فكر في هذه المسألة من زمن بعيد، فانتهى به الفكر إلى أن المراد بأولي الأمر: جماعة الحل والعقد من المسلمين، وهم الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء، الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات، والمصالح العامة، فهؤلاء إذا اتفقوا على أمر أو حكم، وجب أن يطاعوا فيه، بشرط أن يكونوا منا، وألا يخالفوا أمر الله، ولا سنة رسوله ﷺ التي عرفت بالتواتر، وأن يكونوا مختارين في بحثهم في الأمر، واتفاقهم عليه، وأن يكون ما يتفقون عليه من المصالح العامة، وهو ما لأولي الأمر سلطة فيه، ووقوف عليه، وأما العبادات وما كان من قبيل الاعتقاد الديني، فلا يتعلق به أمر أهل الحل والعقد، بل هو ما يؤخذ عن الله ورسوله فقط، ليس لأحد رأي فيه، إلا ما يكون في فهمه)).

((فأهل الحل والعقد من المؤمنين، إذا أجمعوا على أمر من مصالح الأمة، ليس فيه نص عن الشارع، مختارين في ذلك، غير مكرهين عليه بقوة أحد، ولا نفوذه، فطاعتهم واجبة، ويصح أن يقال: هم معصومون في هذا الإجماع، ولذلك أطلق الأمر بطاعتهم، بلا شرط، مع اعتبار الوصف والاتباع المفهوم من الآية، وذلك كالديوان الذي أنشأه عمر باستشارة أهل الرأي من الصحابة، وغيره من المصالح

---

[1] الشيخ محمد رشيد رضا: تفسير المنار، 5/181 وما بعدها.

[2] أي الأستاذ الإمام، والكلام هنا للشيخ محمد رشيد رضا.

التي أحدثها برأي أولي الأمر من الصحابة، ولم تكن في زمن النبي ﷺ ولم يعترض أحد من علمائهم على ذلك)).

((فأمر الله في كتابه وسنة رسوله الثابتة القطعية، التي جرى عليها ﷺ بالعمل هما الأصل الذي لا يرد، وما لا يوجد فيه نص عنهما، ينظر فيه أولو الأمر إذا كان من المصالح، لأنهم هم الذين يثق بهم الناس فيها، ويتبعونهم، فيجب أن يتشاوروا في تقرير ما ينبغي العمل به)).

((ذكر الأستاذ الإمام[1] في الدرس أن ما اهتدى إليه في تفسير -أولى الأمر- من كونهم جماعة أهل الحل والعقد، لم يكن يظن أن أحداً من المفسرين سبقه إليه، حتى رآه في تفسير النيسابوري.

وأقول[2]: إن النيسابوري قد لخص في المسألة ما قاله الفخر الرازي.. وإنما خصه الأستاذ بالذكر، لأن ظاهر عبارة الرازي تشعر بأن أولي الأمر هم أهل الإجماع المصطلح عليه في أصول الفقه وهم المجتهدون في الأحكام الظنية الفقهية، وإن عُبّر عنه تارة بإجماع الأمة، وتارة بإجماع أهل الحل والعقد..)).

ويقول السيد رشيد رضا في موضع آخر من تفسيره[3]:
((يجب أن يكون في الأمة رجال، أهل بصيرة ورأي، في سياستها، ومصالحها الاجتماعية وقدرة على الاستنباط، يُردّ إليهم أمر الأمن والخوف وسائر الأمور الاجتماعية والسياسية، وهؤلاء الذين يسمون في عرف الإسلام أهل الشورى، وأهل الحل والعقد، ومن أحكامهم أن بيعة الخلافة لا تكون صحيحة إلا إذا كانوا

---

[1] أي الأستاذ الإمام، والكلام هنا للسيد محمد رشيد رضا.

[2] أي الشيخ محمد رشيد رضا.

[3] الشيخ محمد رشيد رضا: تفسير المنار، 11/3.

هم الذين يختارون الخليفة ويبايعونه برضاهم، وهم الذين يسمون عند الأمم الأخرى بنواب الأمة)).

رأي محمد يوسف موسى:

عقد "محمد يوسف موسى" فصلاً في كتابه **نظام الحكم في الإسلام** سماه **مصدر السيادة في الأمة** خلص فيه إلى أن مصدر السيادة في الدولة هو الأمة ممثلة في «أهل الحل والعقد[1]».

وإذا كان الأمر هكذا، أي كان أهل الحل والعقد هم أصحاب الرأي والعلم، وموضع الثقة، من طبقات الأمة المختلفة، لم يكن هنالك فرق كبير بينهم وبين أعضاء المجالس النيابية في النظم الدستورية الحديثة.

((فالنواب هم مصدر القوانين كلها، بلا استثناء، والأمر كذلك في الإسلام، إلا فيما جاء فيه نص محكم من القرآن، أو سنة ثابتة عن الرسول، فإن هذا لا رأي فيه لأهل الحل والعقد مطلقاً إلا في فهم النصوص..

ومع هذا فإن المنصوص عليه فلي الكتاب والسنة على ذلك النحو، فيما يتصل بأمور الأمة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، قليل جداً، كما يذكر كثير من المفسرين)).

((ومن ناحية أخرى من الاختلاف ينبغي أن نشير إليها أيضاً، وهي أنه عند الاختلاف في الرأي في الهيئات النيابية في هذا العصر، يجب أن يؤخذ فيها برأي الأكثرية، والأكثرية قد لا تكون دائماً على الحق، كما هو معروف بالتجربة)).

((على حين أنه يجب عند الاختلاف والتنازع، رد الأمر إلى القواعد والأصول العامة، التي تؤخذ من كتاب الله، وسنة رسوله الصحيحة، وما كان متفقاً من الآراء

[1] محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، ص81- 83.

مع ذلك يجب الأخذ به، لأننا نعلم حينئذ أنه الرأي الصالح الصحيح، الذي فيه الخير للأمة، وبه تجتمع الكلمة)).

((وللإجابة عن السؤال الثاني، ونعني ما هو النظام الإسلامي الذي يجمع شمل أهل الحل والعقد، ومنه نعرف آراءهم التي يجب على الأمة اتباعها؟ نذكر أن الإسلام له نظام خاص محدد في هذه الناحية)).

وقد كان المسلمون حريين بوضع نظام لأهل الحل والعقد، له أسسه وقواعده، لو أنهم اتخذوا نقطة بداية ما وضعه سيدنا عمر من نظام لاختيار خلفه من بين الستة الذين اختارهم لهذه الغاية، ثم عملوا مع الزمن على تأسيس هذا النظام، وجعله من الأصول التي يقوم عليها الحكم الإسلامي.

ومهما يكن من أمر، فإن الإسلام بأصوله العامة، وبما فرضه من الشورى في أمور الأمة، قابل تماماً لكل نظام يؤدي إلى تبيّن أهل الرأي والبصر، ما فيه الخير للأمة، وما يحقق المصلحة العامة في جميع أمورها.

ولكل أهل عصر من العصور أن يتخذوا النظام الذي يرونه كفيلاً بتحقيق تلك الغاية الجليلة، معتمدين على اجتهادهم، ومستلهمين روح الإسلام وشريعته.

وبعد، لعله قد وضح تماماً أن مصدر السيادة في الدولة ليس الخليفة، أو الإمام، بل هو الأمة ممثلة في «أهل الحل والعقد» الذين عرفنا ما يجب أن يكونوا عليه، وهذا ما يتفق عليه فقهاء المسلمين جميعاً.

ولكن نرى أن نضيف هنا تحفظاً في إبداء هذا الرأي، وهو ألا يكون من هؤلاء قرار أو رأي يعارض نصاً محكماً من كتاب الله، أو سنة ثابتة بلا ريب عن رسوله، فإنهم معزولون عن إبداء الرأي فليما نص عليه الكتاب والسنة، كما هم مقيدون فيما لا نص فيه من أمور الدنيا والحكم والإدارة، باستلهام روح الدين ومقاصد الشريعة الإسلامية.

ومن هذا نرى، في التحليل الأخير، أن مصدر السيادة هو التشريع الذي يؤخذ من الكتاب، والسنة الصحيحة، إذا أسعفت النصوص، والذي «فيما لا نصوص فيه» لا يتعارض مع شيء من روح هذين الأصلين المقدسين ومقاصدهما.

ومن الطبيعي أنه لا بد للسيادة من يمثلها، وهنا نقول: إن الذي يمثلها هم أهل الحل والعقد، نيابة عن الأمة كلها، وحينئذ تكون قراراتهم والقوانين التي تصدر بناء على ما يتفقون عليه، صحيحة شرعاً، وملزمة للأمة جميعاً.

جاء في سير أعلام النبلاء للذهبي[1]:

((ومن أفضل أعمال عبد الرحمن بن عوف عزله نفلسه عن الأمر وقت الشورى واختياره للأمة من أشار به أهل الحل والعقد، فنهض في ذلك أتم نهوض، على جمع الأمة على عثمان..)).

وعلى هذا، فإن الذهبي قد اعتبر أن الذين استشارهم عبد الرحمن بن عوف، من أهل الحل والعقد[2].

رأي الدكتور محمد كمال أبو المجد:

يرى الدكتور أبو المجد أم كتب السياسة الشرعية وكتب الفقه الإسلامي اصطلاحات ثلاث تحتاج إلى ضبط وتحديد، فهم تارة يشيرون إلى أهل الشورى، وتارة إلى أهل الحل والعقد، وتارة يشيرون إلى أهل الاجتهاد، والأقرب إلى ضبط المصطلحات أن عبارة أهل الشورى عامة تشير إلى من يصلحون ليطلب الحاكم رأيهم في أمر من الأمور، ومن ثم كان طبيعياً أن تختلف صفاتهم وشروطهم باختلاف الأمر المطلوب منهم، أما أهل الحل والعقد فيشير إلى عنصر التأثير الاجتماعي الذي يتمتع به فريق من الناس، حيث يكون انحيازهم لشخص أو رأي أو قرار مدخلاً إلى رضا الناس به ودخولهم فليه وانصياعهم لحكمه، أما أهل

---

[1] الحافظ أبو عبد الله شمس الدين الذهبي: سير أعلام النبلاء، 1/57-4/427.

[2] الظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص241.

الاجتهاد منهم المؤهلون لإبداء الرأي السليم في المسائل الفقهية، فإذا كان الأمر المعروض ذا صفة تشريعية كانت شروطهم توافر القدرة على الاجتهاد «بمعناه الشرعي» أي القدرة على استخراج الأحكام الشرعية من أدلتها مع ما يتطلبه ذلك من البحث والاستقرار والمعرفة، وإذا كان الأمر المعروض ذا طبيعة اقتصادية أو اجتماعية أو طبية أو مالية، كان من شروطهم أن يحوزوا قدراً من المعرفة بتلك الأمور.

وأما الاجتهاد، فهو حالة تقبل التجزؤ والانقسام، بحق لم يبلغ درجة الاجتهاد في جزء من العالم لم يجز الإفتاء به، ولم يجز بداهة أن يطلب منه الرأي في شأنه[1].

ويرى فتحي عثمان أن أهل الشورى هم جماعة الحل والعقد التي يتحدث عنها أهل الفقهاء وتضطلع بمهام المجالس النيابية في العصر الراهن، في حدود الشريعة[2].

رأي الدكتور فتحي الدريني:

ليس أهل الشورى أو من يطلق عليهم «أهل الحل والعقد» هم خصوص الفقهاء المجتهدين، ولا السلطة الحاكمة[3].

فالفقهاء المجتهدون، هم من عناصر تكوين مجلس الشورى، بالنظر إلى تخصصهم التشريعي، ومهمتهم الاجتهاد التشريعي فيما لا نص فيه، وتفسير ما ورد فيه نص، و تطبيقه، في ظل ظروفه القائمة، وبمعونة أهل الخبرة والاختصاص في موضوع الحكم ومناطه.

---

[1] الشيخ راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، ص114.

[2] محمد فتحي عثمان: أهل الحل والعقد، العربي، عدد 260 تموز 1980، وراجع الآراء الكثيرة من كتاب الشيخ الغنوشي: الحريات العامة الحريات العامة في الدولة الاسلامية.

[3] أعني الحاكم، ووزراءه.

هذا، ولم تتفق كلمة الفقهاء على تحديدهم. فذهب فريق من الفقهاء إلى أنهم هم الذين تختارهم الأمة من أهل العدالة، والعلم، والرأي، وتبعتهم في أمورها الخاصة، وأهمها اختيار رئيس الدولة[1].

وذهب فريق آخر إلى أنهم هم أهل العلم والقرآن.

وفريق ثالث يرى أنهم هم أولو العقل والرأي الذين يدبرون أمر الناس[2].

ويحددهم الإمام الماوردي بشروط معينة لا تبعد كثيراً عن شروط أبي يعلى[3]، وسماهم «أهل الاختيار» من العدالة، والعلم المؤدي إلى معرفة من يستحق الإمامة إذا توافرت شروطها، والرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح، وبتدبير الأمور أقوم وأعرف[4].

وأياً ما كان، فنحن نرى أن أهل الحل والعقد، قد تشعبت بهم المهام، وتعقدت، بحكم تنوع مطالب الحياة، وتكاثر مرافقها، ومصالحها العامة، في عصرنا هذا، نتيجة للتقدم العلمي والتقني بوجه خاص، مما لا يستقيم أبداً إغفال أمره وعدم إعطائه ما يستحق من التقدير والاعتبار في تدبير شؤون الحكم والسياسة، وهؤلاء منوط بهم تدبير هذه المصالح على الوجه الأجدى والأكمل، ولا يتم ذلك عقلاً إلا أن يتوافر فيهم من الشروط ما يمكنهم من تحقيق الغاية من وجودهم وأن تراعى تلك الشروط عند اختيارهم، وإلا كانت جماعة مفرغة من المؤهلات التي هي أساس إسناد الأمر إليها شرعاً، وذلك غير جائز، لأنه توسيد الأمر إلى غير أهله، مما يجعلها هيئة شكلية جوفاء، لا نفع يرتجى منها، بل ولا معنى لوجودها.

[1] أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية، ص3-4.

[2] وهذا رأي لابن كيسان، وهو مروي عن ابن عباس، القرطبي في تفسيره.

[3] لعل أبا يعلى الفراء، قد تأثر بالإمام الماوردي في كل ما صدر عنه من فقه في كتابه الذي سماه الأحكام السلطانية والولايات الدينية أيضاً.

[4] الأحكام السلطانية والولايات الدينية، للماوردي، ص6 وما يليها.

هذا، ومن المعلوم أن مهام مجلس الشورى متنوعة من سياسية واقتصادية، وعسكرية، وعلمية، وإدارية، وصناعية وزراعية، وتجارية وصحية، وغير ذلك من الشؤون الحيوية التي تفتقر إليها الدولة، ويقوم عليها كيانها، وتدبيرها، وبدهي أنه لا يمكن النهوض بها إلا من قبل ذوي الكفاءات والمواهب والتخصصات على أرفع المستويات، ولهذا كان «الفقهاء المجتهدون» عنصراً واحداً من عناصر تكوين هذه الجماعة، مقصورة مهمتهم على ما يتعلق باختصاصهم فحسب، لأن المصالح العامة التي هي مناطات الأحكام الشرعية، متنوعة بحكم طبيعتها، فكانت لذلك متعلقة بكثير من الاختصاصات العلمية، والخبرات المكتسبة المتنوعة التي لا ينهض بها إلا أربابها، والفقهاء المجتهدون ليسوا إلا فريقاً منهم.

على أن من هذه الشروط ما هو ثابت، لما تقتضيه طبيعة سياسة الحكم نفلسها، ومنها ما تمليه المصلحة العامة، في كل ظرف على حدة.

هذا، وقد كان الفقهاء القدامى ملحظ قوي في الأساس الفقهي الذي تستند إليه هذه الشروط التي معظمها اجتهادي، مشتق مما نيط بالمسؤول من وظيفة، أو من ظروف الوقت، أو من طبيعة سياسة الحكم، ولا سيما فيما يتعلق بالرئيس الأعلى للدولة، فأحرى أن يكون ذلك أساساً لغيره من هيئات الدولة، والقائمين بمؤسساتها بالطريق الأولى، وهذا من بينات الإقناع التي ينهض بواقعية هذا التشريع السياسي، وصلاحيته للاستجابة لمقتضيات الظروف المتغيرة، فيما يتعلق بسلطات الحكم، والهيئات السياسية والتشريعية وغيرها، في الدولة.

ومن الشروط المتغيرة التي تشتق من الظروف التي تتولى رئاسة الحكم في ظلها، فيما يتعلق بالمرشحين لهذه الرئاسة، ما تقتضيه حاجة البلاد من كفاءات اجتماعية أو سياسية أو عسكرية، ينبغي توافرها في المرشح لهذا المنصب، ليتمكن من الوفاء بحاجة الدولة في ظل الظروف القائمة، وهو ما يطلق عليه «رجل الوقت

أو رجل الساعة» وهذا الاشتراط صدى لما يتمتع به هذا التشريع السياسي من روح الواقعية.

فالإمام "أبو يعلى" يقرر هذا المبدأ حيث يقول: ((إن كان أحدهما أعلم، والآخر أشجع، نظرت، فإن كانت الحاجة[1] إلى فضل الشجاعة أدعى، لانتشار الثغور وظهور البغاة، كان الأشجع أحق، وإن كانت الحاجة إلى فضل العلم لسكون الدهماء، وظهور أهل البدع، كان الأعلم أحق))، وليس هذا إلا تطبيقاً للمبدأ الذي ينادي به الفقه السياسي العالمي في أيامنا هذه، ومؤداه وضع الرجل المناسب فلي المكان المناسب أو ما يسمى «رجل الساعة».

فإذا كان هذا المبدأ مراعى في تولية الرئيس الأعلى، فلأن يكون مراعى في اختيار أهل الحل والعقد من باب أولى، إذ طبيعة العمل السياسي بينهما واحدة، فضلاً عن الوظائف والمهام الأخرى التي ينهض بها مجلس الشورى، فليس أهل الحل والعقد إذاً هم خصوص الفقهاء المجتهدين، أو أهل العلم بالقرآن فحسب، بل هم عنصر هام من عناصر تكوينه.

وفي هذا المعنى يقول الشيخ شلتوت: ((ليس ألو الأمر، خصوص المعروفين في الفقه الإسلامي باسم «الفقهاء أو المجتهدين» الذين يشترط فيهم أن يكونوا على درجة خاصة من علوم اللغة، وعلوم الكتاب والسنة، فإن هؤلاء «مع عظيم احترامنا لهم» لا تعدو معرفتهم في الغالب هذا الجانب، ولم يألفوا البحث في تعرف كثير من الشؤون العامة، كشؤون السلم والحرب والزراعة والتجارة والإدارة والسياسة، نعم هم كغيرهم لهم جانب خاص، يعرفونه حق المعرفة، وهم أرباب الاختصاص، وأولو

[1] أحد المرشحين.

الأمر فيه، وهو ما يتصل من التشريعات العامة بأصول الحل والحرمة في دائرة ما رسم القرآن من قواعد الشريعة))[1].

وقد أكد هذا المعنى أيضاً "الشيخ عبد الوهاب خلاف" بقوله: ((فإن اختيرت جماعة متوافرة فيهم هذه المؤهلات))[2]، وضمت إليهم جماعة من العدول وأولي العلم بشؤون الدنيا، من قانونية، واقتصادية، وتجارية واجتماعية وصحية وغيرها، تكونت من هاتين الجماعتين جمعية تشريعية فيها الأهلية للاجتهاد بالرأي[3]، إذاً ليست المسألة نظرية خالصة، كما يظن بعضهم، وإنما المسألة ذات موضوع حيوي واقعي عملي يتعلق بشؤون واختصاصات شتى هي مناطات الأحكام الشرعية، مما يتطلب أن تكون معالجته في ضوء الواقع، وعلى نحو يتفق وطبائع الأشياء، إذ الشرع لم يجئ ضداً عليها، وهذا هم سر خاصية الخلود فيه، ومن هنا نرى أن لرأي ابن كيسان «وهو رأي ابن عباس» في تحديده أهل الشورى السياسية، وأولي الحل والعقد، من أنهم أولو العقل والرأي الذين يدبرون أمر الناس وجهاً قوياً، لكنه مجمل يعوزه شيء من التفصيل[4].

---

[1] الشيخ محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، ص462-464.

[2] عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ص12-15.

[3] يقصد بالمؤهلات، شرائط الاجتهاد، المرجع السابق.

[4] وثمة رأيان متفقان من حيث المعنى لبعض الفقهاء المحدثين، يقتربان من وجهة نظرنا في هذه المسألة، أولهما: للشيخ محمد عبده، والثاني: للشيخ محمود شلتوت.

أما الأول: فقد انتهى به تفكيره «على حد تعبيره» إلى أن المراد بأولي الأمر جماعة أهل الحل والعقد من المسلمين، وهم الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند، وسائر الرؤساء، والزعماء، الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة، فهؤلاء إذا اتفقوا على أمر أو حكم، وجب أن يطاعوا فيه، بشرط أن يكونوا منا، وألا يخالفوا أمر الله ولا سنة رسوله التي عرفت بالتواتر، وأن يكونوا مختارين في بحثهم الأمر، واتفاقهم عليه، وأن يكون ما يتفقون عليه من المصالح العامة، وهو ما لولي الأمر سلطة فيه، ووقوف عليه" تفسير المنار، ج5، ص180، وما يليها.

على أن الإمام السعد، في شرحه للمقاصد، يرى أن أهل الحل والعقد الذين تنعقد بهم البيعة، هم «خواص الأمة» من العلماء ورؤساء الجند والمصالح... ولأنهم العارفون بالمصالح التي تحتاج إليها الأمة، فتشرع لها من الأحكام الاجتهادية ما يناسبها إن لم يرد نصوص خاصة تتعلق بها، وهؤلاء هم الذين يمثلون الأمة بكاملها، ولذا كان إجماعهم على أمر حجة ملزمة يجب العمل بمقتضاه.

هذا، وقد أقمنا الأدلة على أن اتفاق الأغلبية كاف في وجوب العمل، وقد أشرنا إلى أن أهل الحل والعقد أو مجلس الشورى هيئة مستقلة.

أما الثاني: فلا يكاد يخرج من حيث معناه عن مضمون الرأي الأول، إذ يقول: ((هم أهل النظر الذين عرفوا في الأمة بكمال الاختصاص في بحث الشؤون وإدراك المصالح، والغيرة عليها، وكانت إطاعتهم هي الأخذ بما يتفقون علبيه في المسألة ذات النظر والاجتهاد، أو بما يترجح فيها عن طريق الأغلبية، أو قوة البرهان))، الإسلام عقيدة وشريعة، ص462، طبع دار الشروق.

غير أن قوله «أو قوة البرهان» يدحض الرأي من أساسه، إذ مؤداه أن يطرح رأي أولي الحل والعقد، ويعمل رئيس الدولة بما أداه إليه الدليل والبرهان الذي يراه أرجح وستأتي مناقشة هذا الرأي.

الشورى في حال الحركة والممارسة

وسنتولى دراسة الشورى «على التوالي» على العهد الراشدي، نتابع هذه الدراسة في مرحلة الملكية العضوض حيث سنتناول خصائص المرحلة الأخيرة في جميع تضاريسها وثناياها.

الشورى في التجربة الراشدية

أجمعت الأمة الإسلامية على إطلاق تسمية التجربة الراشدية على المرحلة التي تبتدئ بخلافة سيدنا أبي بكر الصديق وتنتهي بوفاة سيدنا عليّ بن أبي طالب، مقابل إطلاق تسمية الملكية العضوض على المرحلة اللاحقة، بما أصاب الأمة من صدع أصاب أركانها ودعائمها .

وهذا التكييف لاقى قبولاً ودعماً من كافة الفرق الإسلامية، وقد عزز بتأييد كاسح من الضمير الشعبي للأمة، واستغله الوجدان العام بالالتفاف حوله والارتياح له.

فهل نجد «كما يقول المناطقة العرب» ما صدق ذلك على واقع الحال ومرارة الحياة؟؟.

يرى المفكر الكبير "مالك بن نبي" أن الصعود التاريخي ينطلق من دخول الروح إلى التاريخ، ثم يأخذ بالركود عند سيادة العقل، لكنه يأخذ بالانهيار عندما تحتل الغريزة وجه الحياة، ولقد طبق هذه السيرورة على التاريخ العربي الإسلامي فاعتبر مرحلة «غار حراء – صفين» هي المرحلة التي أقامت أسس الحياة في الإسلام مع التدليل « وكما أكدناه ونؤكده» بأن التجربة الراشدية صيغة من صيغ الشورى الإسلامية، وليست مبدأ، ولذلك فنحن لا ننكب عليها صماً وبكماً وعمياناً، لكننا لا نتوانى عن الإعجاب بهذه التجربة، إذا قسناها بمعايير الحياة والزمن.

الشورى في الحقبة الراشدية

وفيما عدا المجلس الاستشاري الأعلى الذي أشرنا إليه الذي كان قائماً على عهد الرسول ﷺ فلم تطالعنا هذه الحقبة بمؤسسة ذات نظام معين، وإنما كانت الشورى تمارس بصورة عفوية، وضمن ضوابط الأعراف السائدة.

وسنستعرض مظاهر الشورى التي أثمرت، وأفصحت عن بيعة الخلفاء الراشدين الأربعة.

ثمرات الشورى وبيعة أبي بكر:

والملاحظ أننا سنعرض لتمخضات هذه البيعة بالدقة والتفاصيل، ثم نقضي ذلك بتقديم رأي حولها، وذلك سبراً لحال أمتنا في هذه الحلقة من عمر الزمان. والواقع، فقد بويع أبو بكر بالإمارة[1] يوم انتقل الرسول الأعظم ﷺ إلى الرفيق الأعلى، وحتى قبل دفنه، فما هو وزن هذه البيعة بميزان الشورى؟؟.

فهل اهتدت الفطرة العربية، بعد أن صقلها الإسلام، إلى نظام في الحكم فريد، لم يعرف من قبل، ولم يقلد فيما بعد؟

نذكر بما قلناه بأن الإسلام أصل مبادئ الشورى دون أن يتعرض إلى صيغة معينة لذلك.

فماذا عن وقائع هذه البيعة؟.

---

[1] كان لقب أبي بكر يوم البيعة «أميراً»، أما لقب الخلافة فقد وقع بعد ذلك، فقد قال له قائل: ((يا خليفة الله، لكن أبا بكر أجاب: بل أنا خليفة رسول الله)).

تجمع المصادر على أن فريقاً من الأنصار، هم الخزرج، قد اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة، فور انتشار خبر وفاة الرسول ﷺ، واتخذوا قراراً إجماعياً بتولية سيدعن سعد بن عبادة، الذي رشح للملك قبيل الهجرة إلى المدينة، وعندما انتقل الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى رأى سعد بن عبادة أن أمنيته القديمة باتت قريبة التحقيق.

والذي يمكن أن يستخلص من النصوص هو أن الأوس لم يكونوا في قرارة نفوسهم راضين عن تولية سيد الخزرج سعد بن عبادة.

وسنرى بعد قليل أن الأوس قد خالفوا عن رأي الخزرج حينما ظهرت أول بادرة لإقصاء الخزرج عن الإمارة.

ولكن كيف بدأ الاجتماع؟.

لم تذكر لنا المصادر من الذي دعا إلى الاجتماع، ولا كيف تمّ، وإنما روت وقوع اجتماع في السقيفة، وفي ذلك يقول "الطبري": ((إن النبي ﷺ لما قُبض، اجتمعت الأنصار في سقيفة بني ساعدة، فقالوا: نولّي هذا الأمر بعد محمد ﷺ سعد بن عبادة..))[1].

وقد كان سعد بن عبادة مريضاً، فلما اجتمعوا قال لابنه أو بعض بني عمه: ((إنني لا أقدر أن أسمع القوم كلهم كلامي، ولكن تلقّ مني قولي فأسمعوه، فقال بعد أن حمد الله وأثنى عليه: يا معشر الأنصار! لكم سابقة في الدين، وفضيلة في الإسلام، ليست لقبيلة من العرب. إن محمداً ﷺ لبث بضع عشرة سنة في قومه يدعوهم إلى عبادة الرحمن، وخلع الأنداد والأوثان، فما آمن به من قومه إلا رجال قليل، وكان ما كانوا يقدرون على أن يمنعوا رسول[2] الله، ولا أن يعزوا دينه، ولا أن يدفعوا عن أنفسهم ضيماً عموا به، حتى إذا أراد بكم الفضيلة، ساق إليكم

---

[1] تفسير الطبري، 218/3.

[2] يمنعوا: يحموا.

الكرامة، وخصكم بالنعمة، فرزقكم الله الإيمان به وبرسوله، والمنع له ولأصحابه، والإعزاز له ولدينه، والجهاد لأعدائه، فكنتم أشد الناس على عدوه منكم، وأثقله على عدوه من غيركم، حتى استقامت العرب لأمر الله طوعاً وكرهاً، وأعطى البعيد صاغراً داخراً[1]، حتى أثخن الله عز وجل لرسوله بكم الأرض، ودانت بأسيافكم له العرب، وتوفاه الله وهو عنكم راض، وبكم قرير العين، استبدوا بهذا الأمر فإنه لكم دون الناس)).

نستخلص من هذه الخطبة أن الأنصار يرون أنهم حزب سياسي، زعيمه هو سعد بن عبادة، وأنهم أحق الناس برئاسة الدولة بعد الرسول ﷺ، وهم يقدمون البيان المعلل المتضمن الأسباب الموجبة لكي يتولوا الرئاسة، وعلى العكس من الرأي السابق فجمهرة الأنصار كانوا يدركون في قرارة أنفسهم، أنهم ليسوا وحدهم أصحاب الحق في رئاسة الدولة، وأن لهم منافساً قوياً سيزاحمهم، وسيدفعهم عن هذا الأمر دفعاً قوياً. إنهم المهاجرون، وفي ذلك يقول "الطبري": ((ثم إنهم ترادوا الكلام بينهم، فقالوا: فإن أبت مهاجرة قريش فقالوا: نحن المهاجرون، وصحابة رسول الله الأولون، ونحن عشيرته وأولياؤه، فعلام تنازعوننا هذا الأمر بعده، فقالت طائفة منهم، فإنا نقول إذاً: منا أمير ومنكم أمير، ولن نرضى بدون هذا الأمر أبداً، فقال سعد بن عبادة حين سمعها: هذا أول الوهن))!.

وما كان بإمكان هذا الخبر أن يبقى سراً، ولعل عمر بن الخطاب أو من تلقا[2]، وفي ذلك يقول "الطبري": ((فماذا فعل المهاجرون))؟ يقول "الطبري"[3]:

((وأتى عمر الخبرُ، فأقبل إلى منزل النبي ﷺ، فأرسل إلى أبي بكر، وأبو بكر في الدار، وعلي بن أبي طالب عليه السلام دائب في جهاز رسول الله ﷺ، فأرسل إلى

[1] دخر: صغر وذل.

[2] تفسير الطبري، 219/3، د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية، ص72، وما بعدها.

[3] تفسير الطبري، 219/3، وانظر د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية، ص73.

أبي بكر أن أخرج إليّ، فأرسل إليه: إني منشغل، فأرسل إليه: إنه حدث أمر لا بد لك من حضوره، فخرج إليه، فقال: أما علمت أن الأنصار قد اجتمعت في سقيفة بني ساعدة، يريدون أن يولوا هذا الأمر سعد بن عبادة، وأحسنهم مقالة من يقول: منا أمير، ومن قريش أمير؟ فمضينا مسرعين نحوهم، فلقيا أبا عبيدة بن الجراح، فتماشوا إليهم ثلاثتهم)).

يروي "الطبري" روايتين مختلفتين عن لقاء أبي بكر وعمر وأبي عبيدة برجلين من الأنصار في الطريق إلى السقيفة، هما عاصم بن عدي وعويم بن ساعدة[1].

وقد بادروا أبي بكر وعمر وأبي عبيدة بالقول: ((ارجعوا فاقضوا أمركم بينكم))، أرادا القول أن اجتماع الأنصار لا قيمة له، وأن الناس تبع للمهاجرين، وأن على هؤلاء أن يرجعوا ليقرروا فيما بينهم أمرهم. ولكن أبا بكر وعمر وأبا عبيدة لم يستمعوا للصحابيين الأنصاريين البدريين، وقالوا: ((والله لنأتينهم))، وما كان هذا التأكيد بالقسَم، إلا بغية الشورى والبحث والمناقشة والإقناع، خيفة الانشقاق، الذي تعقبه الفتنة، وعزوفاً عن الأثرة التي تحدث الفرقة، وهكذا كان[2].

وللطبري أربع روايات[3] عما دار في هذا اللقاء، ليس بينها كبير خلاف إلا في أمر واحد، هو النص الشرعي، أو المستند القانوني كما نقول في هذه الأيام.

لقد وصف المؤرخون اللقاء بين الأنصار ووفد المهاجرين بكل تفاصيله حيث قال عمر بن الخطاب:

((فأتيناهم «أي الأنصار» وهم مجتمعون في سقيفة بني ساعدة، إذا بين ظهرانيهم رجل مزَمَّل «ملتف بكساء»، قلت: ما شأنه؟ قالوا: وَجِعٌ، فقام رجل منهم، فحمد

[1] تفسير الطبري، 205/3، د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية، ص72 وما بعدها.

[2] الظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص129.

[3] تفسير الطبري، الأولى في الصفحتين 201 و202، والثانية في الصفحة 203، والثالثة في الصفحتين 205 و206، والرابعة في الصفحة 218، وما بعدها.. وكلها في الجزء الثالث.

الله وقال: أما بعد، فنحن الأنصار، وكتيبة الإسلام، وأنتم يا معشر قريش رهط بيننا، وقد دفّت إلينا من قومكم دافّة[1]، قال عمر: فلما رأيت أنهم يريدون أن يختزلونا من أصلنا، ويغصبونا الأمر وقد كنت زوّرتُ[2] في نفسي مقالة أقدمها بين يدي أبي بكر، وقد كنت أداري منه بعض الحدّ[3]، وكان هو أوقر مني وأحلم، فلما أردت أن أتكلم، قال: على رسلك، فكرهت أن أعصيه)).

يتضح من النص أن عمر قد حال بين الأنصاري وبين أن يتم كلامه، أي أنه قاطعه، ووقف الأنصاري عند قوله: ((وقد دفت إلينا من قومكم دافة، لم يعده إلى غيره، لأن ما ظهر على عمر من اعترافه الكلام قد بهته فسكت، غير أن أبا بكر لم يسمح لعمر بالكلام)).

وتجدر الإشارة إلى أنه من غير المعقول أن يقتصر الاجتماع على الفريقين وحدهما، ولا ريب في أن طوائف أخرى قد حضرت، ولكنها كانت مستمعة، ليس لها نصيب من الكلام، فليس من المعقول أن يعقد هذا الاجتماع في الهواء الطلق، وفي ساحة عامة، وألا يصل نبؤه إلى بقية الناس، وإنما سكتت المصادر عن الإشارة إلى حضورهم لأنهم لم يشاركوا في القول[4].

لقد انبرى أبو بكر بالقول: ((ما هذا؟ فقالوا: منا أمير، ومنكم أمير، فقال أبو بكر: منا الأمراء ومنكم الوزراء.

ثم تابع القول: إنني رضيت لكم أحد هذين الرجلين: عمر أو أبا عبيدة، إن النبي ﷺ جاءه قوم فقالوا: ابعث معنا أميناً، فقال: لأبعثن معكم أميناً حق أمين، فبعث معهم

---

[1] الدافة: القوم يسيرون جماعة سيراً ليس بالشديد، هذا أحد معانيها، وأظن أن المراد بها هو أن فريقاً من المهاجرين أراد استبعاد الأنصار، لأن من معاني «الدف» الاستئصال «راجع اللسان».

[2] زورت: أعددت وهيأت.

[3] الحد: الحدة، أي أنه كان يخفي جدته بحضور أبي بكر.

[4] الظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة وفي التاريخ الإسلامي، ص131.

أبا عبيدة بن الجراح، وأنا أرضى لكم أبا عبيدة. فقام عمر فقال: أيكم تطيب نفسه أن يَخلفُ[1] قدمين قدمهما النبي ﷺ؟ فبايعه عمر وبايعه الناس)).

معارضة الحباب بن المنذر

((فقام الحباب بن المنذر بن الجنوح فقال: يا معشر الأنصار! املكوا عليكم أمركم، فإن الناس في فيئكم وفي ضلكم، ولن يجترئ مجترئ على خلافكم، ولن يُصدر الناس إلا عن رأيكم، أنتم أهل العز والثروة، وأولو العدد والمنعة والتجربة، ذوو البأس والنجدة، وإنما ينظر الناس إلى ما تصفون، ولا تختلفوا فيفسد عليكم رأيكم، وينتقص عليكم أمركم، فإن أبى هؤلاء إلا ما سمعتم، فمنا أمير ومنهم أمير))[2].

ونشير استطراداً إلى أنه قد تصدر «في المناقشات السياسية» لهجات حادة حارة «وهذا أمر طبيعي» كالذي استمعناه من الحباب بن المنذر، بيد أنه كان الرد من عمر بن الخطاب على الحباب، حيث قال عمر: (((هيهات! لا يجتمع اثنان في قرن[3]، والله لا ترضى العرب أن يؤمّروكم ونبيها من غيركم، ولكن العرب لا تمنع أن تولي أمرها من كانت النبوة فيهم، وولي أمورهم منهم، ولنا بذلك على من أبى من العرب الحجة الظاهرة، والسلطان المبين، مَن ذا ينازعنا سلطان محمد وإمارته، ونحن أولياؤه وعشيرته، إلا مُدّلٍ بباطل، أو متجانف لإثم ومتورط في هَلَكة؟))[4].

---

[1] يخلف: أي يقوم مقامهما، أو يصير في مكانهما «اللسان».

[2] تفسير الطبري، 3/220، وانظر: د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية ص72، وما بعدها، وانظر: الظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص137.

[3] القرن: الحبل.

[4] تجانف لاثم: مال، وانظر د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية، ص74، وما بعدها، وانظر الظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص138.

ولقد رد الحباب على عمر فقال: ((يا معشر الأنصار! اسلكوا ولا تسمعوا مقالة هذا وأصحابه، فيذهبوا بنصيبكم من هذا الأمر، فإن أبوا عليكم ما سألتموهم، فأجلوهم عن هذه البلاد، وتولوا عليهم هذه الأمور، فأنتم والله أحق بهذا الأمر منهم، فإنه بأسيافكم دان لهذا الدين من دان ممن لم يكن يدين. أنا جُذَيلها المُحَلّك وعُذيقها المُرَجَّب. أما والله لئن شئتم لنعيدنها جَذَعة))[1].

موقف أبي عبيدة

وهنا كانت كلمة قصيرة قالها أبو عبيدة، قال "الطبري":

((فقال أبو عبيدة: يا معشر الأنصار! إنكم أول من نصر وآزر، فلا تكونوا أول من بدّل وغيّر)).

هذا الإيجاز البليغ الرائع خليق بسيرة أبي عبيدة، وما أثر عنه، افتتحه بإعطاء الأنصار حقهم، وختمه بالتحذير من التبديل والتغيير[2].

ما هي بقية تفاعلات الجلسة؟

قال ابن عساكر[3]: ((كان بشير ممن شهد بدراً، والعقبة الثانية، والمشاهد كلها، وبعثة الرسول على سريتين إلى بني مرة، إحداها بعد الأخرى، وأرسله الرسول في سرية إلى بني مرة في فَدَك، وبعض رسول الله بشيراً أيضاً في ثلاثمئة رجل إلى فدك ووادي القرى، وكان بها ناس من غطفان قد تجمعوا مع عيينة بن حصن،

---

[1] إذا أطفئت حرب بين قوم فقال بعضهم: ((إن شئتم أعدناها جذعة))، أي أول ما يبتدأ فيها اللسان.

[2] الظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص140.

[3] أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله **ابن عساكر الدمشقي**: التهذيب 3/261، وما بعدها.

وكانت هذه السرية في شوال سنة سبع، فلقيهم بشير ففض جمعهم، وظفر بهم وقتل وسبى وغنم، وهرب عيينة وأصحابه في كل وجه)).

((وكان يكتب بالعربية في الجاهلية، وكانت الكتابة قليلة في العرب، فقام بشير بن سعد أبو النعمان بن بشير فقال: يا معشر الأنصار! إنا والله لئن كنا أولي فضيلة في جهاد المشركين، وسابقة في هذا الدين، ما أردنا به إلا رضا ربنا، وطاعة نبينا، والكدح لأنفسنا، فما ينبغي لنا أن نستطيل على الناس بذلك، ولا نبتغي به من الدنيا عرضاً، فإن الله ولي المنة علينا بذلك. إلا أن محمداً ﷺ من قريش، وقومه أحق به وأولى، وأيم الله، لا يراني الله أنازعهم هذا الأمر أبداً، فاتقوا الله ولا تخالفوهم ولا تنازعوهم)).

هذا الموقف الذي وقفه بشير بن سعد، يدلنا على شيء آخر، كان نتيجة لا محاء العصبية والقبلية، وحمية الجاهلية، هو تحكيم الدين والعقل جميعاً. فالحديث الصحيح يجعل الإمامة في قريش، والعقل يقضي بأن محمداً من قريش وقومه أحق به وأولى، وإذا غاب أحد السببين كان الآخر كافياً في نظر بشير لعدم معارضة قريش.

ولو شئنا أن نتحدث عن هذا الموقف بلغة الحقوق الدستورية في هذه الأيام، لقلنا إن الحريات العامة كانت مكفولة في هذا المجتمع الناشئ، وفي طليعتها حرية الرأي. فهذا أنصاري لا يبالي قومه، ويخالفهم، ويصوت إلى جانب المهاجرين[1].

والظاهر أن أبا بكر لم يمهل أحداً من المتكلمين في التعليق على كلام بشير بن سعد، بل رأى الفرصة سانحة لإقفال باب المناظرة فقال[2]:

---

[1] الظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص142.

[2] الطبري: تفسير الطبري،3/ 221.

((هذا عمر، وهذا أبو عبيدة، فأيهما شئتم فبايعوا، فقالا: لا واللّه لا نتولى هذا الأمر عليك، فإنك أفضل المهاجرين، وثاني اثنين إذ هما في الغار، وخليفة رسول اللّه على الصلاة، والصلاة أفضل دين المسلمين، فمن ذا ينبغي له أن يتقدمك، أو يتولى هذا الأمر عليك؟ أبسط يدك نبايعك.

فلما ذهبا ليبايعاه، سبقهما إليه بشير بن سعد فبايعه، فناداه الحباب بن المنذر: يا بشير بن سعد! عَقّتك عَقاقِ[1]، ما أحوجك إلى ما صنعت، أنفست على ابن عمك[2] الإمارة؟ فقال: لا واللّه، ولكني كرهت أن أنازع قوماً حقاً جعله اللّه لهم)).

واستطراداً، فهنالك نقطة هامة جديرة بالتذكير هي المنافسة الشديدة بين الأوس والخزرج على النفوذ، ولعل تلك لعبت دوراً هاماً في الموضوع وبالتالي فلما قام بشير بن سعد بمناصرة المهاجرين انفرج الكرب عن صدور الأوس، وتناجوا أمرهم، فكان من رواية "الطبري" في هذا الموقف[3]:

((ولما رأت الأوس ما صنع بشير بن سعد، وما تدعو إليه قريش، وما تطلب الخزرج من تأمير سعد بن عبادة، قال بعضهم لبعض «وفيهم أسيد بن حضير وكان أحد النقباء» واللّه لئن وُليتها الخزرج عليكم مرة لا زالت لهم عليكم بذلك الفضيلة، ولا جعلوا لكم معهم فيها نصيباً أبداً، فقوموا فبايعوا أبا بكر، فقاموا فبايعوه، فانكسر على سعد بن عبادة، وعلى الخزرج، ما كانوا أجمعوا له من أمرهم)).

وهذا يعني أن انشقاق الأنصار «الأوس والخزرج» على أنفسهم، كان من أكبر الأسباب التي أدت إلى ما يشبه الإجماع على اختيار أبي بكر.

---

[1] عقاق: مصدر مبني من العقوق، وهي جملة تقال للمبالغة في العقوق.

[2] يريد: سعد بن عبادة.

[3] الطبري: تفسير الطبري، 2/221.

وكان بين الأنصار بطن يقال له "أسلم"، والظاهر أنهم كانوا كثرة في العدد فهبت لبيعة أبي بكر، وقد وصف "الطبري" قدومها للبيعة فقال[1]:

((أقبلت أسلم بجماعتها حتى تضايق بهم السكك، فبايعوا أبا بكر، فكان عمر يقول: ما هو إلا أن رأيت أسلم، فأيقنت بالنصر)).

ولم تكن البيعة التي جرت في السقيفة كافية، وإنما تبعتها بيعة أخرى عامة في المسجد الجامع في اليوم التالي، يقول "الطبري"[2]:

((لما بويع أبو بكر فلي السقيفة، وكان الغد، جلس أبو بكر على المنبر. فقام عمر فتكلم قبل أبي بكر، فحمد اللّه وأثنى عليه بما هو أهله، ثم قال: أيها الناس! إني قد كنت قلت لكم بالأمس مقالة ما كانت إلا عن رأيي، وما وجدتها في كتاب اللّه، ولا كانت عهداً عهده إليّ رسول اللّه ﷺ، ولكني قد كنت أرى أن رسول اللّه سيدبر أمرنا، حتى يكون آخرنا، وإن اللّه قد أبقى فيكم كتابه الذي هدى به رسول اللّه، فإن اعتصمتم به هداكم اللّه لما كان هداه له.
وإن اللّه قد جمع أمركم على خيركم، صاحب رسول اللّه، وثاني اثنين إذ هما فلي الغار، فقوموا فبايعوا، فبايع الناس أبا بكر بيعة العامة، بعد بيعة السقيفة)).

و**الخلاصة** أن الصحابة عالجوا مسألة خلافة النبي معالجة سياسية محض، فاعتبروا القضية مسألة اجتهادية، وتعاملوا معها بوصفها كذلك، فاعتبروا ميزان القوى وراعوا المقدرة والكفاءة ومصلحة المجتمع الإسلامي الوليد، وكان ذلك كله محكوماً بمنطق القبيلة أعني مراعاة التوازنات، كما هو الشأن في المجتمع القبلي عموماً، أما العقيدة، فقد كان المهاجرون والأنصار في ذلك على درجة سواء، ولقد كان القول الفصل للتصريح الذي أدلى به أبو بكر قائلاً: لا تدين العرب إلا لهذا الحي من قريش، وهذا حكم موضوعي يقرر أمراً واقعاً، وقد سلم الأنصار بذلك

---

[1] الطبري: تفسير الطبري، 222/3.

[2] المرجع السابق، 210/3.

عندما تحرك فيهم عقول القبيلة الضيف «التنافس بين الأوس والخزرج) وأيضاً عندما رأوا أن منطق المهاجرين هو الراجح في ميزان اعتبار المصلحة العامة المشتركة[1].

مفاجأة مبايعة أبي بكر عليه ثلاث روايات، تتفق في الروح، وتختلف في التفصيل[2]:

الأولى- روى "الطبري" عنها:

((قال أبو سفيان لعلي: ما بال هذا الأمر في أقل حي من قريش؟ والله لئن شئت لأملأنها عليه خيلاً ورجالاً. فقال علي: يا أبا سفيان! طالما عاديتَ الإسلام وأهله، فلم تضره بذاك شيئاً، إنا وجدنا أبا بكر لها أهلاً)).

وهذه الرواية أمثل بخلق عليّ ﷺ، وبدينه وتقواه.

الثانية- روى فيها "الطبري":

((لما استخلف أبو بكر قال أبو سفيان: ما لنا ولأبي فصيل[3]؟ وإنما هي بنو عبد مناف[4]! فقيل له: إنه قد ولى ابنك. قال: وصلته رحم!))[5].

وهذه الرواية أيضاً قريبة من التصديق، لأنها إلى نفسية أبي سفيان أقرب، أما أنه قنع بالولاية دون الإمارة، فذلك لأن معاوية كان في ذلك التاريخ شاباً.

---

[1] د. محمد عابد الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996، ص19.

[2] الروايات الثلاث في الصفحتين 209 و210 من الجزء الثالث من تاريخ الطبري.

[3] أبو فصيل: بطن أبي بكر من قريش.

[4] يريد أن الإمارة لبني عبد مناف، وأبو بكر ليس منهم.

[5] وصلتك رحم: جملة تقال حين الرضا.

ومن المعلوم أن أبا بكر قد استعمل معاوية، وولاه قيادة جيش تحت أمرة أخيه يزيد بن أبي سفيان، فكان على مقدمته في فتح مدينة صيداء وعرفة وجبيل وبيروت، غير أن هذه التولية لم تكن – على الأرجح – يوم وقوع المعارضة!.

الثالثة- روى فيها "الطبري":

((لما اجتمع الناس على بيعة أبي بكر، أقبل أبو سفيان وهو يقول: والله إنني لأرى عجاجة[1] لا يطفئها إلا دم. يا آل عبد مناف! فيم أبو بكر من أموركم؟ أين المستضعفان؟ أين الأذلان: علي والعباس؟ وقال: أبا حسن[2]! أبسط يدك حتى أبايعك. فأبى علي عليه، فجعل "أبو سفيان" يتمثل بشعر المتلمس:

ولن يقيم على خَسفٍ[3] يُراد به إلا الأذلان عيرُ[4] الحي والوتد

هذا على الخسف معكوس[5] برمته[6] وذا يُشج فلا يبكي له أحد

فزجره علي وقال: إنك والله ما أردت بهذا إلا الفتنة، وإنك والله طالما بغيت الإسلام شراً، لا حاجة لنا في نصيحتك!))[7].

وما نرى أن هذه الرواية تستقيم للنقد الموضوعي أيضاً إلا من ناحية واحدة، هي استعداء أبي سفيان علياً والعباس على أبي بكر. غير أن اللهجة التي ورد فيها هذا الاستعداء «المستضعفان والأذلان»، والتمثل بشعر المتلمس، على النحو الذي ترى فيه من الألفاظ الرزية، بعيد الوقوع من أبي سفيان، على رجلين لا يقلان نسباً

[1] العجاجة: في الأصل الإبل الكثيرة العظيمة، ومن معاني العج: الصياح ورفع الصوت.
[2] يريد علياً.
[3] الخسف: الهوان.
[4] العير: الحمار.
[5] العكس: شد عنق الدابة إلى إحدى يديها.
[6] الرمة: الحبل.
[7] الظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص153.

عنه في الجاهلية، دع مكانتهما في الإسلام من الرسول. وإذا صحت هذه الرواية، أو بعضها مما ليس فليه إزراء بعلي والعباس، فإن باقيها من زجر علي لأبي سفيان خليق بالتصديق.

معارضة العباس

هذا وتشير كتب السياسة الشرعية إلى أن العباس قال لعليّ بن أبي طالب: ((أبسط يدك أبايعك، فلا يختلف عليك اثنان، غير أن علياً أبى ذلك))، وقد استندوا إلى هذا النص في جواز انعقاد البيعة بواحد، وما أبعد هذا عن روح الشريعة ونصوصها، وعن السنة التي اتبعها النبي وخلفاؤه[1]!.

استمرار معارضة سعد بن عبادة

حيل بين سعد بن عبادة وبين إمرة المسلمين في اجتماع السقيفة، أو الظلة، ولم يرق له هذا الموقف، واجتهلته الحمية، كما قالت عنه السيدة عائشة في حديث ورد في صحيح مسلم في مناسبة أخرى أيام الرسول ﷺ[2]، أي أن ما بدر منه في موضوع البيعة، لم يكن شيئاً جديداً عليه، وإنما كان مركباً في طباعه من قبل.

استمع إلى "الطبري" يروي موقفه فيقول[3] في إحدى رواياته:

الأولى: ((أقبل الناس من كل جانب يبايعون أبا بكر، وكادوا يطؤون سعد ابن عبادة، فقال ناس من أصحاب سعد: اتقوا سعداً لا تطؤوه، فقال عمر: اقتلوه قتله الله! ثم قام على رأسه فقال: لقد هممتُ أن أطأك حتى تُندر عضدك[1].

---

[1] الظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص153.

[2] الطبري: تفسير الطبري، ج4/2134 طبعة الحلبي رقم 56، واجتهلته الحمية: استخفته وأغضبته وحملته على الجهل.

[3] الطبري: تفسير الطبري، 3/222.

فأخذ سعد بلحية عمر، وقال: والله لو حصصت[2] منه شعرة ما رجعت وفي فيك واضحة[3]، فقال أبو بكر: مهلاً يا عمر! الرفق هنا أبلغ، فأعرض عنه عمر، وقال سعد: أما والله لو أن بي قوة ما، أقوى على النهوض لسمعت مني في أقطارها وسككها زئيراً يحجرك[4] وأصحابك، أما والله إذاً لألحقتك بقوم كنت فيهم تابعاً غير متبوع)).

وأنت ترى في هذا الحوار شيئاً من العنف، تبادله عمر وسعد على السواء، وهو إن لم يتجاوز حدود الكلام، يجد فيه القارئ ما كان يتمنى ألا يقع. ولكنها الطبيعة الإنسانية، في جميع العصور والدهور، وفي كل البقاع والأصقاع واحدة لا تتغير، فقد تغلب الحدة، ولا سيما إذا كانت طبيعة أصيلة، فتخرج الحوار عما يبتغي له، وفضيلة عمر أنه أعرض عن سعد حينما نهاه أبو بكر وقال له هذه الجملة البليغة: ((الرفق هنا أبلغ)).

وما زلنا نجد أشباهاً ونظائر لهذا الحوار حتى يوم الناس هذا، وفي أرقى برلمانات الدنيا، فكم شهد مجلس العموم البريطاني مثلاً مشاحنات قاسية، وبريطانيا أم الحياة البرلمانية الحديثة[5].

ولنستمع إلى رواية "الطبري" وهو ينقل بقية حديث سد بن عبادة، فيقول على لسانه:

((احملوني من هذا المكان، فحملوه فأدخلوه في داره، وتُرك أياماً، ثم بُعث إليه: أن أَقْبِل فبايع، فقد بايع الناس وبايع قومك، فقال: أما والله حتى أرميكم بما في

---

[1] تزال عن موضعها.

[2] قلعت.

[3] الأسنان التي تبدو عند الضحك.

[4] أي يدخلك جحرك والمراد بيتك.

[5] الظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص154.

كنانتي من نبلي، وأخضب سنان رمحي، وأضربكم بسيفي ما ملكته يدي، وأقاتلكم بأهل بيتي ومن أطاعني من قومي، فلا أفعل، وأيم الله، لو أن الجن اجتمعت لكم في الأنس ما بايعتكم، حتى أُعرَض على ربي، وأعلم ما حسابي؟)).

الثانية: إن سعداً بايع مكرهاً، يقول "الطبري":

((قال سعد بن عبادة يومئذ لأبي بكر: إنكم يا معشر المهاجرين حسدتموني على الإمارة، وإنك وقومي أجبرتموني على البيعة، فقالوا: إنا لو أجبرناك على الفرقة فصرت إلى الجماعة، كنت في سعة، ولكننا أجبرنا على الجماعة، فلا إقالة فيها، لئن نزعت يداً من الطاعة، أو فرقت جماعة، لنضربن الذي فيه عيناك)).

وهذه الرواية تدل على أن سعداً بايع أبا بكر منذ اليوم الأول بدليل قول "الطبري": ((قال يومئذ لأبي بكر))، ولكنه بايع مكرهاً، وإن الذي أكرهه على البيعة المهاجرون وقومه جميعاً، لأن عبارة "الطبري" صريحة في ذلك: ((وإنك وقومي أجبرتموني على البيعة))[1].

---

[1] الظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص156.

رأي الصحابة في بيعة أبي بكر

ما هو رأي الصحابة، وخاصة عمر بن الخطاب، في تلك البيعة؟.

بين أيدينا نص، ساقه "الطبري"[1]، يدلنا على نظرة المسلمين إلى البيعة بصورة عامة، حين وقوعها، وعلى الشعور الذي حداهم إلى إتمامها، قال "الطبري":

((قال عمرو بن حريث لسعيد بن زيد: أشهدت وفاة الرسول ﷺ؟، قال: نعم، قال: متى بويع أبو بكر؟، قال: يوم مات رسول اللّه ﷺ، كرهوا أن يبقوا بعض يوم وليسوا في جماعة.

قال: فخاف عليه أحد؟، قال: لا، إلا مرتد، أو من كان قد كاد أن يرتد، لولا أن اللّه عز وجل ينقذهم من الأنصار، قال: فهل قعد أحد من المهاجرين؟، قال: لا، تتابع المهاجرون على بيعته، من غير أن يدعوهم، ونقف عند قول سعيد بن زيد، وهو أحد العشرة المبشرة: كرهوا أن يبقوا بعض قوم وليسوا في جماعة))، لنرى في هذه الجملة القصيرة كل معاني -الدولة- بمفهومها الحديث. والجماعة هنا ضد التفرق، أو ضد بقاء المسلمين من غير رأس يجمع أمرهم، ويلم شملهم، ويرعى شؤونهم، ويقيم أحكام الشريعة فيهم. فلقد أحس المسلمون حين وفاة النبي ﷺ بفراغ عظيم، لأنه كان الرسول الذي يبلغ رسالات ربه، ولأنه كان رئيس الدولة الإسلامية التي أنشأها، والقائد العسكري الأعلى، والزعيم السياسي، كذلك

[1] الطبري: تفسير الطبري، 207/3.

فالمسلمون رأوا، في ذلك اليوم، أنهم أمة ذات كيان، وأنه لا بد لهذه الجماعة من ناظم يتولى أمرها.

وإذا كانوا قد شعروا بعواطفهم بعظم المصيبة التي نزلت بهم، بانتقال الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى، فإنهم قد أدركوا بعقولهم أن هذه الوحدة الدينية والسياسية التي أقامها الرسول ﷺ في معظم أرجاء جزيرة العرب، قد تتعرض للتفكك إذا لم يتدارك المسلمون أمر «الجماعة»، أي الاجتماع على رجل يكون أميراً عليهم. ولهذا كانت مسارعتهم إلى المناقشة والمناظرة والحوار، والانتهاء إلى بيعة أبي بكر، وانظر إلى قوله: ((كرهوا أن يبقوا بعض يوم))، لأن هذا الأمر خطير لا يحتمل التأجيل، خيفة انفراط العقد، وحذراً من ظهور مطالبين بمنصب رئاسة الدولة الإسلامية، وليسوا في جماعة، لأن الإسلام قد علمهم أيضاً هذه الوحدة التي تقوم عليها الأمة، ولا بقاء لها بدونها[1].

هذا بعض ما يوحي إلينا هذا النص الخطير، ولئن كانت الآراء قد اختلفت بادئ الأمر حول الشخص الذي يجب أن تنعقد له الإمارة، فالأنصار أو بعضهم يرشحون سعد بن عبادة، وفريق من المهاجرين يرشحون مع الهاشميين علياً، وبعض المهاجرين وبعض الأنصار لا يرون أفضل من أبي بكر، فإنهم كلهم قد أجمعوا في ذلك اليوم على وجوب الجماعة، ولا يقلل من هذا الروح السياسي التنظيمي أن بعض المرشحين كانت له أغراض شخصية، فلقد رأينا في جميع مراحل التاريخ مثل هذا الصراع على الخدمة العامة[2].

لكن ما المقصود من قول عمر: ((كانت بيعة أبي بكر فلتة، غير أن الله وقى شرها))؟.

---

[1] القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص158.

[2] المرجع السابق، ص158.

نسب هذا القول إلى عمر بن الخطاب، في سياق حوادث السنة الحادية عشرة للهجرة، وقد جاء نصها في "الطبري" على النحو التالي[1]:

((بلغني أن قائلاً منكم يقول: لو قد مات أمير المؤمنين بايعت فلاناً. فلا يغرّن امرءاً أن يقول: إن بيعة أبي بكر كانت فلتة، فقد كانت كذلك، غير أن الله وقى شرها، وليس منكم من تُقطع إليه الأعناق مثل أبي بكر)).

ويضيف ابن هشام إلى هذه العبارة قوله:

((فمن بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين، فإنه لا بيعة له وهو ولا الذي بايعه تَغرّة[2] أن يقتلد)).

ولننظر أولاً في معنى «الفلتة» من الناحية اللغوية، جاء في لسان العرب:

(وكان ذلك فلتة، أي فجأة، يقال: كان ذلك الأمر فلتة، أي فجأة إذاً لم يكن عن تدبر ولا تردد، والفلتة: الأمر يقع من غير إحكام)، وفي حديث عمر: أن بيعة أبي بكر كانت فلتة، وقى الله شرها. قال ابن سيده: قال أبو عبيدة: أراد فجأة، وكانت كذلك لأنها لم ينتظر بها العوام، إنما ابتدرها أكابر أصحاب سيدنا محمد رسول الله ﷺ، من المهاجرين وعامة الأنصار، إلا تلك الطيرة التي كانت من بعضهم، ثم أصفق الكل له، بمعرفتهم أن ليس لأبي بكر ﵁ منازع ولا شريك فلي الفضل، ولم يكن يحتاج في أمره إلى نظر ولا مشاورة، وقال الأزهري: إنما معنى الفلتة: البغتة،

---

[1] الطبري: تفسير الطبري، 205/3.

[2] ابن هشام: سيرة ابن هشام، 658/2، التغرة: من التغرير، والكلام على حذف مضاف، تقديره: خوف تغرة أن يقتلد، والمعنى: أن البيعة حقها أن تقع صادرة عن المشورة والاتفاق، فإذا استبد رجلان دون الجماعة، فبايع أحدهما الآخر، فذلك تظاهر منهما بشق العصا وإطراح الجماعة، فإن عقد لأحد بيعة، فلا يكون المعقود له واحداً فيهما، وليكونا معزولين عن الطائفة التي تميز الإمام منها، لأنه لو عقد لواحد منهما وقد ارتكبا تلك الفعلة الشنيعة، والتي أحفظت الجماعة من التهاون بهم، والاستغناء عن رأيهم، لم يؤمن أن يقتلا (راجع اللسان مادة غرر).

قال: وإنما عوجل بها، مبادرة لانتشار الأمر، حتى لا يطمع فيها من ليس لها بموضع)).

وقال "ابن الأثير" في تفسير حديث عمر: ((أراد بالفلتة الفجأة، ومثل هذه البيعة جديرة بأن تكون مهيجة للشر والفتنة، فعصم الله تعالى من ذلك ووقى، قال: والفلتة كل شيء فُعل من غير رؤية، وإنما بودر بها خوف انتشار الأمر.

وقيل: أراد بالفلتة: الخلسة، أي أن الإمامة «يوم السقيفة» مالت الأنفس إلى توليها، ولذلك كثر فيها التشاجر، فما قُلِّدها أبو بكر إلا انتزاعاً من الأيدي واختلاساً)).

وقال ابن أبي الحديد في شرح النهج[1]:

((فأما حديث الفلتة، فقد كان سبق من عمر أن قال: إن بيعة أبي بكر كانت فلتة، وقى الله شرها، فمن عاد إلى مثلها ما قتلوه، وهذا الخبر الذي ذكرناه عن ابن عباس وعبد الرحمن بن عوف، فيه حديث الفلتة، ولكنه منسوق على ما قاله، أو لا تراه يقول: فلا يغرن امرءاً أن يقول: إن بيعة أبي بكر كانت فلتة، فلقد كانت كذلك فهذا يشعر بأنه قد كان قال من قبل إن بيعة أبي بكر كانت فلتة)).

وقد أكثر الناس في حديث الفلتة، فذكرها شيوخنا المتكلمون:
((فقال شيخنا أبو علي: الفلتة ليست الزلة والخطيئة، بل هي البغتة وما وقع فجأة، من غير روية ولا مشاورة.. وقال: ذكر الرياشي أن العرب تسمي آخر يوم من شوال فلتة، من حيث أن كل من يدرك ثأره فيه، فاته، لأنهم كانوا إذا دخلوا في الأشهر الحرم لا يطلبون الثأر، وذو القعدة من الأشهر الحرم فسموا ذلك اليوم فلتة، لأنهم إذا أدركوا فيهم ثأرهم، فقد أدركوا ما كان يفوتهم، فأراد عمر أن بيعة أبي بكر تداركها بعد أن كادت تفوت. وقوله: وقى الله شرها، دليل على تصويب البيعة، لأن المراد بذلك أن الله تعالى دفع شر الاختلاف فيها)).

[1] محمد أبو الفضل إبراهيم **ابن أبي الحديد**: شرح نهج البلاغة، 1/123-124.

((فأما قوله: فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه، فالمراد: من عاد إلى أن يبايع من غير مشاورة، ولا عدد يثبت صحة البيعة به، ولا ضرورة داعية إلى البيعة، ثم بسط يده على المسلمين يدخلهم في البيعة قهراً، فاقتلوه)).

قال قاضي القضاة رحمه الله تعالى: ((وهل يشك أحد في تعظيم عمر لأبي بكر وطاعته إياه؟ ومعلوم ضرورة من حال عمر إعظامه له، والقول بإمامته والرضا بالبيعة، والثناء عليه، فكيف يجوز أن يترك ما يعلم ضرورة لقول محتمل، ذي وجوه وتأويلات؟ وكيف يجوز أن تحمل هذه اللفظة من عمر على الذم والتخطئة وسوء القول؟، واعلم أن هذه اللفظة من عمر مناسبة للفظات كثيرة، كان يقولها بمقتضى ما جبله الله تعالى عليه من غلظ الطينة، وجفاء الطبيعة، ولا حيلة له فيها، لأنه مجبول عليها، لا يستطيع تغييرها، ولا ريب عندنا في أنه كان يتعاطى أن يتلطف[1]، وأن يخرج ألفاظه مخارج حسنة لطيفة، فينزع به الطبع الحاسي، والغريزة الغليظة إلى أمثال هذه اللفظات، ولا يقصد بها سوءاً ولا يريد بها ذماً ولا تخطئة.. والله تعالى لا يجازي المكلف إلا بما نواه، ولقد كانت نيته من أطهر النيات وأخلصها لله سبحانه وللمسلمين، ومن أنصف، علم أن هذا الكلام حق، وأنه يغني عن تأويل شيخنا أبي علي)).

والذي يفهم من هذه النصوص كلها أن عمر بن الخطاب كان يرى أن الشورى التي تمت بها بيعة أبي بكر لم تكن كاملة كما ينبغي أن تكون: فقد وقعت فجأة، وقال فيها عمر لأبي بكر: أبسط يدك أبايعك، ثم تتابع الناس على البيعة، وما هكذا في رأيه يجب أن تكون الشورى، وبعبارة أخرى إن عمر كان يحذر من أن يكون الأسلوب الذي جرت فيه بيعة أبي بكر قاعدة يجري عليها المسلمون فيما بعد، لأن بيعة أبي بكر كانت أمراً مفاجئاً، لا روية فيه، ولم يستشر فيه كل المسلمين الموجودين في المدينة، ولهذا يضيف عمر: فمن بايع رجلاً من غير مشورة المسلمين، فإنه لا بيعة

---

[1] كذا في الأصل، ولعلها بمعنى: يحاول أن يتلطف.

له هو ولا الذي بايعه تغرة أن يقتلد))، فالأصل أن عمر إذاً في الاختيار هو مشورة المسلمين، لا أن يقول رجل لآخر: أبسط يدك لأبايعك. على أن ذلك لم يمنع من صحة إمامة أبي بكر، لأن الظروف التاريخية التي مر بها المسلمون حين البيعة ظروف استثنائية، سواء من حيث الخلاف على الإمامة، أو من حيث طموح كثيرين إليها، أو من حيث شخصية أبي بكر، ولهذا نرى عمر يقول في تعليل صحة إمامة أبي بكر هذا القول الرائع: ((وليس منكم من تقطع إليه الأعناق مثل أبي بكر)).

والواقع أن عمر، على الرغم من تحذيره اتباع الطريقة التي بويع فيها أبو بكر، لم يضع القاعدة التي يراها واجبة الاتباع، وإنما قال كلاماً عاماً، يمكن أن يفسر بطرائق شتى، وحصر رأيه في كلمتين اثنتين: «مشورة المسلمين»، أما كيف تجري هذه المشورة، فليس في الكتب ما يوضح ذلك[1].

على أن عمر نفسه قد اختار طريقة جديدة في ترسيخ الخليفة من بعده واختياره، هي طريقة «أهل الشورى» التي يمكن أن نسميها باصطلاح العصر «الهيئة الانتخابية أو هيئة الترشيح»، لأن عمل أهل الشورى لم يكن ليكون تاماً إلا بعد البيعة العامة، التي هي الأصل في تولي الخليفة مهامه بصورة نهائية.

[1] الظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص162.

تقويمنا وتقديرنا لبيعة أبي بكر

وضح أن المرشحين للإمامة حين وفاة الرسول ﷺ كانوا ثلاثة: سعد بن عبادة، وأبو بكر، وعليّ بن أبي طالب.

وأن الأنصار كانوا أول من اجتمع من أجل الموضوع، وأنهم اختاروا لذلك زعيمهم سعد بن عبادة، وأن صحابياً أنكر على الأنصار موقفهم هذا فسارع إلى أبي بكر وعمر ليقول لهما: إن كان لكم بأمر الناس حاجة فأدركوا قبل أن يتفاهم أمر الأنصار، وأن هذا المفكر لم يكن يغري طائفة على طائفة، وإنما كان يرى أن الإمامة تعني الصالح العام وأبعد من ذلك فالمهاجرون لم يستأثروا بالبت في هذا الأمر الخطير، وإنما اتبعوا أرشد الطرق، فالتقوا مع الأنصار، وناقشوهم، وجادلوهم، وأدلى كل فريق بحجته.

وأبعد من ذلك المناقشات المنطقية لم تكن بعيدة أيضاً عن جو الجلسة التي انعقدت في سقيفة بني ساعدة، فالحجة قارعت الحجة والبرهان قارع البرهان، والمعارضة التي نشبت لم تكن لتتجاوز حدود الكلام، وبالتالي من ثم فخبر التحريف على المعارضين، واقتيادهم لبيعة أبي بكر قصة ينقصها الدليل، كما ينقصها منطق التاريخ، وتخالف الوضع الاجتماعي القائم في ذلك الزمان[1].

أجل لقد نطق سعيد بن زيد بكلمة رائعة في تعليل اهتمام الناس بالإمامة قبل دفن الرسول، هي قوله عن المسلمين: ((كرهوا أن يبقوا بعض يوم وليسوا في جماعة)). أي تكون الأمة يوم وفاة الرسول ﷺ تكوّناً صحيحاً كاملاً، وفهمها الصحيح لفكرة الدولة، وبالتالي فبيعة السقيفة على الرغم من تضايق السكك بهم، لم تكن إلا ترشيحاً للإمامة، أما انعقادها النهائي فكان في البيعة العامة في المسجد.

[1] الظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ، ص163.

والسؤال المطروح هو: هل يجري في أيامنا هذه لانتخاب رئيس أكثر مما جرى في بيعة أبي بكر؟.

إذا كانت الحرية شرطاً أساسياً لصحة انتخاب، فهل نرى في هذا السرد التاريخي أي أثر للخروج عنها؟ هل ترى فلي بيعة أبي بكر إكراهاً مادياً أو معنوياً مارسه أحد الفرقاء على الآخر؟.

وإذا كانت قد جرت معارك كلامية، أو خطب انتخابية، فإن ذلك من مستلزمات كل معركة انتخابية تجري في جو حر، كامل الحرية.

وإذا كان الزبير قد اخترط بسيفه، فكم من مسدسات وبنادق ورشاشات أطلقن من الطلقات النارية في معارك انتخابية في أيامنا هذه؟ ولكن العبرة ليست لاختراط السيف، وإنما العبرة لأثر هذا الاختراط، ثم انظر إلى الذي شُهر السيف في وجهه، إنه لم يقابل بالمثل، وإنما ضرب السيف بالحجر[1].

أليس هذا دليلاً قوياً ساطعاً، على أن المهاجرين كانوا يريدون أن جري المعركة في جو حرّ، لا في جو من العنف والقسوة، فضلاً عن أن تجري في جو من القتال؟.

ثم لنتذكر ما الذي جرى في المسجد الجامع؟.

لقد قام عمر بن الخطاب أولاً ليذكر مزايا المرشح للإمامة، تماماً كما يجري في هذه الأيام في انتخابات الرئاسة، ثم تبعه أبو بكر فخطب خطبته الشهيرة: ((إن استقمت فتابعوني، وإن زغت فقوموني.. الضعيف فيكم قوي حتى أريح عليه حقه، والقوي فيكم ضعيف حتى آخذ منه الحق.. أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم..))، فكانت هذه الخطبة البيان

---

[1] الظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص164، وانظر د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية، ص72، وما بعدها.

الـوزاري الأول، الـذي تعهـد فيـه الإمـام بمـا تعهـد، وجـرت البيعـة العامـة وفقـاً لأحكامه.

ومع ذلك فإن عمر ﷺ، كان يعتبر هذه البيعة قد جرت من غير روية، وحذر مـن اتباعها، ورأى أن كـل بيعـة لا تـتم فيهـا «مشـورة المسـلمين» باطلـة، ويسـتحق المبايع والمبايع له بسببها القتل[1].

إن العقلية التي خرجت مـن الصـحراء فاعتنقت الإسـلام، فهذبها وصـقلها، وجوّد جيدها، قد اهتدت بفطرتها، وبروح الإسلام وتعاليمه، والمبادئ العامـة الـتي أرسـى قواعدها، فدعا فيها إلى الحرية والمساواة والشورى والعدل، قد أتت أطيب ثمارها في بيعـة أبـي بكـر، وفي هـذا النظـام الـذي ابتدعوه، فلـم يسـبقوا فيـه مـن قبـل، ولا قلدوا فيه من بعد، فكانت الخلافة، وكانت الأمة الإسـلامية التي بنت دولة مترامية الأطراف.

إن نظامـاً للحـم ابتـدأ علـى هـذا النحـو، كـان خليقـاً أن يسـتمر أبـد الـدهر، وإذا بالإسـلام، النهـر الـنمير، علـى حـد قـول الخليفـة عمـر بـن عبـد العزيـز يشـتق فيـه معاوية نهراً، ثم مروان بـن الحكـم نهـراً، ثـم عبـد الملـك بـن مـروان نهـراً، هـذا النـهر ينشق وتنقطع مفاصله وأركانه بسبب الظلم والاستبداد في الحكم.

---

[1] الظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص165.

ترشيح سيدنا عمر للخلافة
وموقفها من الشورى

رأينا كيف تمخضت عن وفاة الرسول ﷺ أزمة ذات بعدين عصفت بأركان الأمة، لقد مثلت الردة البعد الخارجي لهذه الأزمة، أما عنصرها الداخلي فكان اختيار الخليفة.

وقد رأينا كيف ارتبط مصير الأمة ارتباطاً وثيقاً بمسألة الإمارة لهذا كان الانتهاء من مسألة الإمارة الشرط اللازم والضروري لعملية البدء بإعادة ترميم التصدعات في الكيان السياسي الإسلامي، وهذه ارتبطت بدورها بوجود قريش سادة العرب آنذاك وقدرتها على مواصلة دورها[1].

أجل لقد تمكنت جيوش المهاجرين والأنصار وحلفاؤهم من قمع من فرق بين الزكاة والصلاة، وقد أحدث ذلك جو من الهدوء والانفراج النسبي في الحالة العامة في شبه الجزيرة، لكن هذا القسر العسكري ما كان له أن يحل لب المشكلة، إذ بقيت الأجواء أجواء تضعضع واختلال، وهذا هو السبب الرئيسي الذي دفع الخليفة أبا بكر لتعيين من يقوم بعده بقيادة المسلمين، وبالتالي فهذه الأجواء هي التي جعلت الجميع دون استثناء يوافقون على هذا التعيين[2].

---

[1] د. أيمن إبراهيم: الإسلام والسلطان والملك، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق 1998، ودار الجندي للنشر والتوزيع، ص124.

[2] المرجع السابق، ص131.

وتجمع الروايات على أن أبا بكر قد شاور كبار الصحابة في عزمه على تعيين عمر، ويروي ابن سعد أن أبا بكر رفع يديه بعد الاستخلاف قائلاً لهم إنني لم أرد بذلك إلا صلاحهم وخفت عليهم الفتنة فعملت منهم ما أتت أعلم به وأجتهد لهم رأيي فوليت عليهم خيرهم وأقواهم وأحرصهم على ما أرشدهم[1].

[1] ابن سعد: الطبقات الكبير، المجلد 3، الكتاب الأول: ص142.

الشورى في بيعة عثمان بن عفان

كانت خلافة أبي بكر بالاستناد إلى الانتخاب العام المباشر، وكانت خلافة عمر بالاستناد إلى عهد أبي بكر، الموثق بالشورى والتفويض، أما خلافة عثمان فقد تمت استناداً إلى هيئة انتخابية، عرفت فيما بعد باسم «أهل الشورى» عند الأستاذ القاسمي أو هيئة الشورى عند الدكتور عمارة[1].

ما هي وقائع هذه البيعة؟.

لقد اقتصر "الطبري" على الروايتين الآتيتين:

الرواية الأولى:

فقد جاء فيها[2]: ((أن عمر بن الخطاب لما طُعن قيل له: يا أمير المؤمنين! لو استخلفت، قال: من أستخلف؟ لو كان أبو عبيدة بن الجراح حياً استخلفته، فإن سألني ربي قلت: سمعت نبيك يقول: إنه أمين هذه الأمة، ولو كان سالم مولى أبي حذيفة حياً استخلفته، فإن سألني ربي قلت: سمعت نبيك يقول: إن سالماً شديد الحب للّه.

فقال له رجل: أدلك عليه؟ عبد اللّه بن عمر!، فقال: قاتلك اللّه! واللّه ما أردت اللّه بهذا، ويحك! كيف أستخلف رجلاً عجز عن طلاق امرأته؟ لا أربَ لنا في

---

[1] الظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص263، وانظر د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية، ص45 وما بعدها.

[2] الطبري: تفسير الطبري، 4/227 وما بعدها.

أموركم، ما حمدتها فأرغب فيها لأحد ن أهل بيتي، إن كان خيراً فقد أصبنا منه، وإن كان شراً يصرف[1] عنا آل عمر، بحسب آل عمر أن يحاسب منهم رجل واحد، ويُسأل عن أمر أمة محمد، أما لقد جهدت نفسي، وحرمت أهلي، وإن نجوت كفافاً لا وزر ولا أجر، إنني لسعيد، وأنظر: فإن استخلفتُ فقد أستخلف من هو خير مني،

وإن أترك فقد ترك من هو خير مني، ولن يضيع الله دينه. فخرجوا، ثم راحوا فقالوا: يا أمير المؤمنين! لو عهدت عهداً.

فقال: قد كنت أجمعت بعد مقالتي لكم أن أنظر فأولي رجلاً أمركم. هو أحراكم أن يحملكم على الحق «وأشار إلى علي بن أبي طالب» ورهقتني غشية، فرأيت رجلاً دخل جنة قد غرسها، فجعل يقطف كل غضة ويانعة، فيضمها[2] إليه، ويصيرها[3] تحته، فعلمت أن الله غالب أمره ومتوفٍ عمر، فما أريد أن أتحملها حياً وميتاً.

عليكم هؤلاء الرهط الذي قال رسول الله ﷺ: إنهم من أهل الجنة: سعيد ابن زيد بن عمرو بن نفيل منهم، ولست مدخله، ولكن الستة: علي وعثمان ابنا عبد مناف، وعبد الرحمن وسعد خالا رسول الله ﷺ، والزبير بن العوام حواريّ رسول الله ﷺ، ابن عمته، وطلحة الخير بن عبيد الله، فليختاروا منهم رجلاً، فإذا ولّوا والياً فأحسنوا مؤازرته وأعينوه، إن ائتمن أحداً منكم فليؤد إليه أمانته. وخرجوا.
فقال العباس لعلي: لا تدخل معهم، قال علي: أكره الخلاف، قال العباس: إذاً ما تكره.

فلما أصبح عمر دعا علياً وعثمان وسعداً وعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام، فقال:

[1] في الأصل: فشرعنا آل عمر، والتصويب من شرح نهج البلاغة لأبي الحديد، 64/1.
[2] في الأصل: فيضمه إليه ويصيره تحته، والتصويب من شرح النهج، 64/1.
[3] الزيادة في شرح النهج.

إني نظرت فوجدتكم رؤساء الناس وقادتهم، ولا يكون هذا الأمر إلا فيكم. وقد قُبض رسول الله ﷺ وهو عنكم راضٍ، إنني لا أخاف الناس عليكم إن استقمتم، ولكنني أخاف عليكم اختلافكم فيما بينكم، فيختلف الناس، فانهضوا إلى حجرة عائشة بإذن منها، فتشاوروا واختاروا رجلاً منكم، ثم قال: لا تدخلوا حجرة عائشة، ولكن كونوا قريباً، ووضع رأسه، وقد نزفه الدم.

فدخلوا، فتناجوا، ثم ارتفعت أصواتهم! فقال عبد الله بن عمر:

سبحان الله! إن أمير المؤمنين لم يمت بعد، فأسمعه فانتبه، فقال:

ألا اعرضوا عن هذا أجمعون، فإذا مت فتشاوروا ثلاثة أيام، وليُصلّ بالناس صهيب، ولا يأتين اليوم الرابع إلا وعليكم أمير منكم، ويحضر عبد الله ابن عمر مشيراً، ولا شيء من الأمر، وطلحة شريككم في الأمر: فإن قدم في الأيام الثلاثة، فأحضروه أمركم، وإن مضت الأيام الثلاثة قبل قدومه فاقضوا أمركم، ومن لي «برضى» بطلحة؟.

فقال سعد بن أبي وقاص: أنا لك به، ولا يخالف إن شاء الله.

فقال عمر: أرجو ألا يخالف إن شاء الله، وما أظن أن يلي إلا أحد هذين الرجلين: عليّ أو عثمان. فإن ولي عثمان فرجل فيه لين، وإن ولي علي ففيه دعابة. وأحر به أن يحملهم على طريق الحق، وأن تولوا سعداً فأهلها هو، وإلا فليستعن به الوالي، فإنني لم أعزله عن خيانة أو ضعف، ونعم ذو الرأي عبد الرحمن بن عوف، مسدد رشيد، له من الله حافظ، فاسمعوا منه، وقال لأبي طلحة الأنصاري:

يا أبا طلحة! إن الله عز وجل طالما أعزّ الإسلام بكم، فاختر خمسين رجلاً من الأنصار، فاستحث هؤلاء الرهط حتى يختاروا رجلاً منهم.

وقال للمقداد بن الأسود: إذا وضعتموني في حفرتي، فاجمع هؤلاء الرهط في بيت حتى يختاروا رجلاً منهم، وقال لصهيب:

صلِّ بالناس ثلاثة أيام، وأَدْخِلْ علياً وعثمان والزبير وسعد وعبد الرحمن بن عوف وطلحة إن قدم، وأحْضِرْ عبد الله بن عمر، ولا شيء له من الأمر، وقم على رؤوسهم، فإن اجتمع خمسة ورضوا رجلاً، وأبى واحد، فاشرحْ رأسه – أو اضرب رأسه بالسيف – وإن اتفق أربعة فرضوا رجلاً منهم وأبى اثنان، فاضرب رأسيهما، فإن رضي ثلاثة رجلاً منهم، وثلاثة رجلاً منهم، فحكموا عبد الله بن عمر، فأي الفريقين حكم له، فليختاروا رجلاً منهم، فإن لم يرضوا بحم عبد الله بن عمر فكونوا مع الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف، واقتلوا بالقين، وإن رغبوا عما اجتمع عليه الناس...)).

فلما مات عمر بن الخطاب، وأخرجت جنازته، تصدى عليّ وعثمان، أيهما يصلي عليه، فقال عبد الرحمن:

((كلاكما يحب الإمرة، لستما من هذا في شيء، هذا إلى صهيب، استخلفه عمر يصلي بالناس ثلاثاً، حتى يجتمع الناس على إمام)).

فصلى عليه صهيب، فلما دفن عمر جمع المقداد أهل الشورى في بيت "المِسْوَر ابن مخرمة"، ويقال في بيت المال، ويقال في حجرة عائشة بإذنها، وهم خمسة، معهم ابن عمر، وطلحة غائب، وأمروا أبا طلحة أن يجمعهم، وجاء عمرو بن العاص، والمغيرة بن شعبة، فجلسا بالباب، محصبهما سعد وأقامهما، وقال: ((تريدان أن تقولا: حضرنا وكنا في أهل الشورى!.

فتنافس القوم في الأمر، وكثر بينهم الكلام، فقال أبو طلحة:

أنا كنت لأن تدفعوها أخوف مني لأن تنافسوها! لا والذي ذهب بنفس عمر، لا أزيدكم على الأيام الثلاثة التي أُمرتم، ثم أجلس في بيتي، فأنظر ما تصنعون!

فقال عبد الرحمن: أيكم يخرج منها نفسه ويتقلدها، على أن يوليها أفضلكم؟

فلم يجبه أحد، فقال: أنا أنخلع منها، فقال عثمان:

أنا أول من رضي، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: أمينٌ في الأرض أمينٌ في السماء.

فقال القوم: قد رضينا «وعليّ ساكت» فقال عبد الرحمن: ما تقول يا أبا الحسن؟، قال عليّ: أعطني موثقاً لتؤثرن الحق، ولا تتبع الهوى، ولا تخص ذا رحم. ولا تألو الأمة[1]، فقال عبد الرحمن: أعطوني مواثيقكم على أن تكونوا معي على من بدّل وغيّر، وأن ترضوا من اخترت لكم، عليّ ميثاق الله لا أخص ذا رحم لرحمه، ولا آلو المسلمين.

فأخذ منهم ميثاقاً، وأعطاهم مثله. فقال لعليّ:
إنك تقول: إنني أحق من حضر بالأمر، لقرابتك، وسابقتك، وحسن أثرك في الدين، ولم تُبعد، ولكن أرأيت لو صُرف هذا الأمر عنك، فلم تحضر، مَنْ كنت ترى من هؤلاء الرهط أحقّ بالأمر؟، قال علي: عثمان، وخلا بعثمان[2]، فقال: تقول: شيخ من بني عبد مناف، وصهر رسول الله ﷺ وابن عمه، لي سابقة وفضل لم تبعد فلن يصرف هذا الأمر عني، ولكن لو لم تحضر، فأي من هؤلاء الرهط تراه أحق به؟، قال: عليّ، ثم خلا بالزبير، فكلمه بمثل ما كلم به علياً وعثمان، فقال: عثمان، ثم خلا بسعد، فكلمه، فقال: عثمان.

فلقي علي سعداً فقال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاء وَاتَّقُواْ اللّهَ الَّذِي تَسَاءلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً﴾ النساء/1، أسألك برحم ابني هذا من رسول الله صلى الله عيه وسلم، وبرحم عمي حمزة منك ألا يكون مع عبد الرحمن لعثمان ظهيراً عليَّ، فإنني أدلي بما لا يدلني به عثمان)).

---

[1] أي لا تقّصر بحق الأمة.

[2] قوله "خلال بعثمان" يدل على أن الحديث بين عبد الرحمن بن عوف وعلي كان في خلوة أيضاً.

ودار عبد الرحمن لياليه، يلقي أصحاب رسول الله ﷺ ومن وافى المدينة من أمراء الأجناد، وأشراف الناس، يشاورهم، ولا يخلو برجل إلا أمره بعثمان، حتى إذا كانت الليلة التي يستكمل في صبيحتها الأجل، أتى منزل المسور بن مخرمة، بعد ابهيرار[1] من الليل، فقال: ((ألا أراك نائماً، ولم أذق في هذه الليلة كثير غمض؟ انطلقْ فادعُ الزبير وسعداً.

فدعاهما، فبدأ الزبير، فقال له: خَلِّ ابني عبد مناف "عثمان وعليّ" وهذا الأمر.

قال الزبير: نصيبي لعليّ، وقال عبد الرحمن لسعد: أنا وأنت كلالة[2]، فاجعل نصيبك لي فأختار.

قال سعد: إن اخترت نفسك فنعم، وإن اخترت عثمان فعليّ أحبّ إليّ، أيها الرجل! بايع لنفسك، وأرحنا، وارفع رؤوسنا.

قال عبد الرحمن: يا أبا اسحاق! إني قد خلعت نفسي منها، علي أن أختار، ولو لم أفعل، وجُعل الخيار لي، لم أردها، ولا يقوم مقام أبي بكر وعمر بعدهما أحد فيرضى الناس عنه!، قال سعد: فإنني أخاف أن يكون الضعف قد أدركك، فامض لرأبك، فق عرفت عهد عمر، وانصرف الزبير وسعد)).

وأرسل "المسور بن مخرمة" إلى عليّ، فناجاه عبد الرحمن طويلاً، وهو لا يشك أنه صاحب الأمر، ثم نهض.

وأرسل المسور إلى عثمان، فكان في نجيهما، حتى فرق بينهما أذان الصبح، فلما صلوا الصبح، جمع الرهط، وبعث إلى من حضره من المهاجرين، وأهل السابقة، والفضل من الأنصار، وإلى أمراء الأجناد، فاجتمعوا حتى التجّ المسجد بأهله فقال:

---

[1] ابهيرار الليل: طلوع نجومه إذا تنامت واستنارت.

[2] الكلالة: القرابة البعيدة.

((أيها الناس! إن الناس قد أحبوا أن يلحق أهل الأمصار بأمصارهم وقد علموا مَنْ أميرهم، فقال سعيد بن زيد : إنا نراك لها أهلاً، فقال عبد الرحمن: أشيروا علي بغير هذا!.

فقال عمار[1] : إن أردتَ ألا يختلف المسلمون، فبايع علياً، فقال المقداد بن الأسود : صدق عمار، إن بايعت علياً قلنا : سمعنا وأطعنا ، فقال ابن أبي سرج: إن أردت ألا تختلف قريش فبايع عثمان.

فقال عبد الله بن أبي ربيعة: صدق، إن بايعت عثمان، قلنا : سمعنا وأطعنا ، فشتم عمار ابن أبي سرح، وقال: متى كنت تنصح للمسلمين؟، فتكلم بنو هاشم، وبنو أمية، فقال عمار: أيها الناس! إن الله عز لوجل أكرمنا بنبيه، وأعزنا بدينه، فأنى تصرفون هذا الأمر عن أهل بيت نبيكم؟.

فقال رجل من بني مخزوم: لقد عدوت طورك يا ابن سُميّة، وما أنت وتأمير قريش لأنفسها؟، فقال سعد بن أبي وقاص: يا عبد الرحمن! إفرغ قبل أن يفتتن الناس.

فقال عبد الرحمن: إني قد نظرت وشاورت، فلا تجعلن أيها الرهط على أنفسكم سبيلاً، ودعا علياً، فقال: عليك عهد الله وميثاقه، لتعملن بكتاب الله وسنة رسوله، وسيرة الخليفتين من بعده؟، قال علي: أرجو أن أفعل، وأعمل بمبلغ علمي وطاقتي، ودعا عثمان فقال له مثل ما قال لعلي، قال عثمان: نعم، فبايعه)).

---

[1] هو عمار بن ياسر.

مناظرة بعد البيعة

قال عليّ: ((حبوته حبو دهر[1]، ليس هذا أول يوم تظاهرتم فيه علينا، فصبر جميل واللّه المستعان على ما تصفون، واللّه ما وليت عثمان إلا ليرد الأمر إليك، واللّه كل يوم هو في شأن.

فقال عبد الرحمن: يا علي! لا تجعل من نفسك سبيلاً[2]، فإنني قد نظرت وشاورت الناس فإذا هم لا يعدلون بعثمان، فخرج علي وهو يقول: سيبلغ الكتاب أجله.

فقال المقداد: يا عبد الرحمن! أما واللّه لقد تركته من الذين يقضون بالحق، وبه يعدلون، فقال: يا مقداد، واللّه لقد اجتهدتُ للمسلمين.

قال المقداد: إن كنت أردت بذلك اللّه، فأثابك اللّه ثواب المحسنين، ثم قال: ما رأيت مثل ما أوتي إلى أهل هذا البيت بعد نبيهم، إنني لأعجب من قريش أنهم تركوا رجلاً ما أقول إن أحداً أعلم ولا أقضى منه بالعدل!.

فقال عبد الرحمن: يا مقداد! اتق اللّه، فإنني خائف عليك الفتنة.

فقال رجل للمقداد: مَن أهل هذا البيت، ومن هذا الرجل؟

قال: أهل البيت، بنو عبد المطلب، والرجل: علي بن أبي طالب.

فقال علي: إن الناس ينظرون إلى قريش، وقريش تنظر إلى بيتها فتقول: إن ولي عليكم بنو هاشم لم تخرج منهم أبداً، وما كانت في غيرهم من قريش تداولتموها بينكم، وقدم طلحة في اليوم الذي بويع فيه لعثمان، فقيل له: بايع عثمان، فقال: أكلّ قريش راض به؟ قيل: نعم، فأتى عثمان فقال له عثمان: أنت على رأس أمرك،

[1] حبا: أعطى، والحبو: العطاء، وحابى الرجل: نصره واختصه ومال إليه (اللسان)، والجملة تعني أن عبد الرحمن أعطى عثمان كعطاء الدهر، ولا يقال هذا إلا في المبالغة بالعطاء.

[2] أصناف في شرح نهج البلاغة،65/1، يعني أمر عمر أبا طلحة، أن يضرب عنق المخالف.

إن أبيت رددتها، قال: أتردّها؟ قال: نعم، قال: أكل الناس بايعوك؟ قال: نعم، قال: قد رضيت، لا أرغب عما أجمعوا عليه وبايعه)).

الرواية الثانية:

هذه الرواية الثانية تميزت بخمس خطب، عرض فيها كل واحد من المرشحين وجهة نظره، وسنورد النص كما جاء في "الطبري"، ثم نعلق عليه. قال[1]:

((ونزل في قبر عمر الخمسة، يعني: أهل الشورى، ثم خرجوا يريدون بيوتهم، فناداهم عبد الرحمن، إلى أين؟ هلموا، فتبعوه، وخرج حتى دخل بيت فاطمة، ابن قيس الفهرية، أخت الضحاك بن قيس الفهري، قال بعض أهل العلم: بل كانت زوجته وكانت نجوداً، يريد: ذات رأي، قال: فبدأ عبد الرحمن بالكلام فقال: يا هؤلاء! إن عندي رأياً وإن لكم نظراً، فاسمعوا تعلموا، وأجيبوا تفقهوا، فإن حابياً خير من زاهق[2]، وإن جرعة من شروب[3] بارد، أنفع من عذب مُوبٍ[4]، أنتم أمة يهتدى بكم، وعلماء يُصدر[5] إليكم، فلا تفلوا المدى[6]، بالاختلاف بينكم، ولا تغمدوا السيوف عن أعدائكم، فتوتروا[7] ثأركم، وتؤلتوا[8] أعمالكم، لكل أجل كتاب، ولكل

---

[1] الطبري: تفسير الطبري، 4/234.

[2] الحابي: السهم الذي يزلج على الأرض، ثم يصيب الهدف.. والزاهق: هو الذي يجاوز الهدف. من زهق الفرس: إذا تقدم أمام الخيل، ضرب ذلك مثلاً ضعيفاً، ينال الحق أو بعضه، والآخر يجاوز الحق ويتخطاه.

[3] الشروب: هو الماء الملح الذي لا يشرب إلا عند الضرورة.

[4] العذب المؤبي: هو الذي يورث وباء. ضرب مثلاً لرجلين: أحدهما أدون وأنفع، والثاني أرفع وأضر.

[5] يصدر إليكم أي يأتيكم الناس.

[6] المدى: جمع مدية، شبه العزائم بالسكاكين.

[7] وترته: أصبته بوتر وأوترته: أظفرته به. والثأر: العدو. أي: لا تدعوا عدوكم يظفر بكم.

[8] تؤلتوا: تنقصوا.

بيت إمام بأمره يقومون، وبنهيه يرعون[1]، قلدوا أمركم واحداً منكم تمشوا الهوينا، وتلحقوا الطلب أولا فتنة عمياء وضلالة حيراء، يقول أهلها ما يرون، وتحلهم الحبوكرى[2]، ما عَدَتّ نياتكم معرفتكم، ولا أعمالكم نياتكم[3]، احذروا نصيحة الهوى، ولسان الفرقة، فإن الحيلة في المنطق أبلغ من السيوف[4] في الكلم[5]، علقوا أمركم رحب الذراع فيما حل، مأمون الغيب فيما نزل[6]، رضا منكم، وكلكم رضا، ومقترعاً[7] منكم، وكلكم منتهى، لا تطيعوا مفسداً ينتصح، ولا تخالفوا مرشداً ينتصر، أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم.

ثم تكلم عثمان بن عفان فقال: الحمد لله الذي اتخذ محمداً نبياً، وبعثه رسولاً، صدقه وعده، ووهب له نصيره على كل من بعد نسباً، أو قرب رحماً ﷺ جعلنا الله له تابعين وبأمره مهتدين، فهو لنا نور، ونحن بأمره نقوم عند تفرق الأهواء، ومجادلة الأعداء وجعلنا الله بفضله أئمة، وبطاعته أمراء، لا يخرج أمرنا منه، ولا يدخل علينا غيرنا إلا من سفه الحق، ونكل عن القصد، وأحر بها يا ابن

---

[1] يرعون: يكفون، من الورع وهو التقوى.

[2] الحبوكرى: الداهية.

[3] الجملة تعني التحذير من الفتنة العمياء.

[4] في الفائق للزمخشري: السيوب «بالباء» مصدر ساب في الكلام، إذا خاض فيه يهذر، وعلى هذا يصبح اللفظ التالي «الكلم» ويكون المعنى: إن التلطف في الكلام والتقلل منه أبلغ من الإكثار.

[5] وعلى ما جاء في النص يكون معنى الكلم: الجرح.

[6] رحب الذراع فيما حل، مأمون الغيب فيما نزل: واسع الحيلة حسن التدبير في غيابكم.

[7] الاقتراع: الاختيار، والمقترع: المختار، (وراجع في هذه الخطبة وشرحها: الفائق للزمخشري 232/1، مع خلاف يسير في النص).

عوف أن تُترك، واحذر بها أن تكون إن خولف أمرك، وترك دعاؤك، فأنا أول مجيب لك، وداع إليك، وكفيل بما أقول زعيم[1]، وأستغفر اللّه لي ولكم)).

خطبة الزبير بن العوام

ثم تكلم الزبير بن العوام بعده، فقال: ((أما بعد، فإن داعي اللّه لا يجهل، ومجيبه لا يخذل، عند تفرق الأهواء، وليّ الأعناق، ولن يقصر عما قلت إلا غوي، ولن يترك ما دعوت إليه إلا شقي، لولا حدود للّه فرضت، وفرائض للّه حُدّتْ[2]، تراح على أهلها، وتحيي لا تموت، لكان الموت من الإمارة نجاة، والفرار من الولاية عصمة.

ولكن اللّه علينا إجابة الدعوة، وإظهار السنة، لئلا نموت ميتة عمية[3]، ولا نعمى عمى جاهلية، فأنا مجيبك إلى ما دعوت، ومعينك على ما أقرت، ولا حول ولا قوة إلا باللّه، وأستغفر اللّه لي ولكم)).

خطبة سعد بن أبي وقاص

((الحمد للّه بدئياً كان، وآخراً يعود، أحمده لما نجاني من الضلالة، وبصَّرني من الغواية، فبهدي اللّه فاز من نجا، وبرحمته أفلح من زكا، وبمحمد بن عبد اللّه ﷺ أنارت الطرق، واستقامت السبل، وظهر كل حق، ومات كل باطل، إياكم – أيها النفر – وقول الزور، وأمنية أهل الغرور، فقد سلبت الأماني قوماً قبلكم ورثوا ما ورثتم،

---

[1] زعيم: كفيل.

[2] حدت: وضعت حدود من يخالفها، أي عقوبات. جمع حد .

[3] العمية كغنية: الغواية واللجاج، والعمية: بضم العين وكسرها وتشديد الجيم والياء الكبر أو الضلال (المعاجم).

ونالوا ما نلتم، فاتخذتم اللّه عدواً، ولعنهم لعناً كبيراً. قال اللّه عز وجل: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُواْ يَعْتَدُونَ﴿78﴾ كَانُواْ لاَ يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ﴾ المائدة/78-79، إنني نكبت قرني[1]، فأخذت سهمي الفالج[2]، وأخذت لطلحة بن عبيد اللّه ما ارتضيت لنفسي، فأنا به كفيل، وبما أعطيت عنه زعيم، والأمر إليك يا ابن عوف، بجهد النفس، وقصد النصح، وعلى اللّه قصد السبيل، وإليه الرجوع، وأستغفر اللّه لي ولكم، وأعوذ باللّه من مخالفتكم)).

خطبة علي بن أبي طالب

ثم تكلم علي بن أبي طالب، رضي الله عنه، فقال: ((الحمد للّه الذي بعث محمداً نبياً، وبعثه إلينا رسولاً، فنحن بيت النبوة، ومعدن الحكمة، وأمان أهل الأرض، ونجاة لمن طلب، لنا حق أن نعطه نأخذه، وإن نمنعه نركب أعجاز الإبل[3] ولو طال السرى[4]، لو عهد إلينا رسول اللّه ﷺ عهداً لأنفذنا عهده، ولو قال لنا قولاً لجادلنا عليه حتى نموت، لن يسرع أحد قبلي إلى دعوة حق، وصلة رحم، ولا حول ولا قوة إلا باللّه، اسمعوا كلامي وعوا منطقي، عسى أن تروا هذا الأمر من بعد هذا المجتمع تتنضى

---

[1] نكبت: نثرت، القرن: الجعبة أي: نثر ما فيه من السهام.

[2] فلج سهمه وأفلج: فاز، والسهم الفالج: الفائز (الأساس).

[3] نقل ابن أبي الحديد (65/1) عن الراوي في كتاب: **الجمع بين الغريبين**، وجهين لتفسير قوله: ((نركب أعجاز الإبل، فقال: أحدهما أن من ركب عجز البعير يعاني مشقة، ويقاسي جهداً، فكأنه قال: وإن نمنعه نصبر على المشقة كما يصبر عليها راكب عجز البعير، والوجه الثاني أنه أراد: نتبع غيرنا، كما أن راكب عجز البعير يكون رديفاً لمن هو أمامه فكأنه قال: وإن نمنعه نتأخر، ونتبع غيرنا، كما يتأخر راكب البعير)).

[4] السرى: السير ليلاً.

فيه السيوف وتخان فيه العهود، حتى تكونوا جماعة، ويكون بعضكم أئمة لأهل الضلالة، وشيعة لأهل الجهالة))، ثم أنشأ يقول:

فإن تك حاسمٌ هلكتْ فإنني   بما فعلت بنو عبد بن ضخم
مطيع في الهواجر كل عَيّ   بصير بالنوى من كل نجم

وعرض "الطبري" بعد ذلك مراحل الاستشارات والمفاوضات والتنازلات بما لا يختلف اختلافاً جوهرياً مع الرواية الأولى، فلما انتهى إلى مباحثة علي وعثمان منع عبد الرحمن بن عوف قال: ((فنهضنا حتى دخلنا المسجد، وصاح صائح: الصلاة جامعة.. وخرج عبد الرحمن بن عوف وعليه عمامته التي عممه بها رسول اللّه ﷺ، متقلداً سيفه، حتى ركب المنبر، فوقف وقوفاً طويلاً، ثم دعا بما لم يسمعه الناس، ثم تكلم فقال:

((يا أيها الناس: إنني قد سألتكم سراً وجهراً عن إمامكم، فلم أجدكم تعدلون بأحد الرجلين، إما علي وإما عثمان، فقم إليّ يا عليّ، فقام إليه علي، فوقف تحت المنبر، فأخذ عبد الرحمن بيده، فقال:

هل أنت مبايعي على كتاب اللّه، وسنة نبيه وفعل أبي بكر وعمر؟، قال علي: اللهم لا، ولكن على جهدي من ذلك وطاقتي.

فأرسل يده ثم نادى: قم إلي يا عثمان، فأخذ بيده، وهو في موقف علي الذي كان فيه فقال: هل أنت مبايعي على كتاب اللّه وسنة نبيه وفعل أبي بكر وعمر؟، فرفع عبد الرحمن رأسه إلى سقف المسجد، ويده في يد عثمان، ثم قال: اللهم اسمع واشهد، اللهم إني جعلت ما في رقبتي من ذاك في رقبة عثمان.

وازدحم الناس يبايعون عثمان، حتى عشوه عند المنبر، فقعد عبد الرحمن مقعد النبي ﷺ من المنبر وأقعد عثمان على الدرجة الثانية، فجعل الناس يبايعونه وتلكأ علي فقال عبد الرحمن[1]:

﴿فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْراً عَظِيماً﴾ الفتح/10، فرجع عليّ يشق الناس، حتى بايع وهو يقول: خدعة وأيما خدعة!)).

وهذا التنظيم الدستوري لا يتعارض مع المبادئ الأساسية التي أقرها الإسلام، ولا سيما فيما يتعلق بالشورى، لأن العبرة من حيث النتيجة العامة التي تجري في المسجد الجامع.

وعلى هذا لا يتوجه السؤال الذي قد يرد على بعض الأذهان وهو: من أعطى عمر هذا الحق؟ ما هو مستند عمر في هذا التدبير؟ ويكفي أن نعلم أن جماعة المسلمين قد أقرت هذا التدبير، ورضيت به، ولم يسمع صوت اعتراض عليه حتى نتأكد من أن الإجماع – وهو من مصادر الشريعة – قد انعقد على صحته ونفاذه[2].

تقويمنا لبيعة عثمان

أدى استقرار الموجة الأولى للفتوحات إلى نشوء بيئة تاريخية جديدة تعيش فيها مختلف مجموعات وشرائح المجتمع الفاتح، ففي أواخر أيام الخليفة الثاني عمر امتدت سيطرة المسلمين من الحدود الشرقية لإيران إلى الحدود الغربية لمصر، كانت العناوين العريضة لهذه الأزمة هي محاولات إعادة هيكلة وتأطير وظيفة الخفة والقيادة والإدارة على حساب دور القبائل ومنزلتها، وكذلك عمليات إثراء والفرز الاجتماعي الجارية موضوعياً على أرضية ثمار الفتوحات. وهناك

---

[1] الظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص227.

[2] المرجع السابق، ص228.

حقيقة كبرى تشير إليها المصادر بأشكال مختلفة. لا يمكن استيعاب مآل مجلس الشورى ومبايعة عثمان إلا على ضوئها.

لقد خلّف عمر بشدته وقوته على قريش مزاجاً قرشياً عاماً يطالب باستبدال هذه القسوة باللين، وبفك الحصار والقيود عنها، يقول "الطبري" في هذا الصدد:

((كان عمر بن الخطاب قد حجر على أعلام قريش من المهاجرين الخروج في البلدان إلا بإذن وأجل فشكوه فبلغه فقام فقال إلا أنني قد سننت الإسلام سن البعير يبدأ فيكون جذعاً ثم ثنياً ثم رباعياً ثم سداسياً ثم بازلاً، ألا فهل ينتظر بالبازل إلا النقصان، ألا فإن الإسلام قد بزل ألا وأن قريشاً يريدون أن يتخذوا مال الله معونات دون عبادة ألا فأما وابن الخطاب حي فلا ابني قائم دون شعب الحرة أخذ بحلاقيم قريش وحجزها أن يتهافتوا في النار))[1]،

لقد كان نزوع قريش عموماً وأشرافها وأكابرها وأمراء الأجناد والعمال والأمصار خصوصاً، تحد انفراج حياتي ومعاشي واجتماعي شامل على قاعدة البيئة الجديدة، التي خلقها الفتح الأرضية الحادية الواقعة التي أوصلت عثمان للإمامة، ولهذا كان نهج عثمان منذ بدايته متعالقاً مع هذه الأرضية مشروطاً بها ومقروناً، فلم تكن المسألة، إذاً تعديلاً جزئياً هنا أو تعبيراً هناك، لقد كانت المسألة مسألة نموذج سياسي وقيادي آخر قدمه عثمان بالارتباط الوثيق مع اتجاهات التطور الاجتماعية داخل الأمة التي أوصلته عملياً إلى الخلافة، فالمحتويات الجديدة في سياسة الأمة كان لا بد لها أن تفرض أشكالها الجديدة الخاصة القادرة على تنظيم تلك المحتويات[2].

---

[1] قارن "الطبري"، السلسلة الأولى، الجزء السادس، ص3025.

[2] د. أيمن إبراهيم: الإسلام والسلطان والملك، ص234.

يقول "القاضي عبد الجبار": ((روي عن حذيفة أنه قال: قال عمر: من ترى الناس يؤمرون بعدي؟، قال: قد سموا لها عثمان، قال: فسكت)).

وروي "عن حارثة بن مضرب"، قال((: سمعت الحادي يقول: ألا أن الأمر بعده ابن عفان، أي أن حداة الإبل وأراجيزهم كانت أجهزة دعاية تهيئ الأمر للطامحين فيه))[1].

هذا ونشير إلى أن تلك الهيئة السياسية العليا التي رشحت سيدنا عثمان لرئاسة الدولة هذا التنظيم الدستوري.

معارضة مبايعة سيدنا أبي بكر

هل كان بالإمكان أن تتم المبايعة رهواً ليناً دون مشادة ونقاش وجدل وحجة تقرع بالحجة وبرهان يقرع بالبرهان بل ومعارضة يمكن في طياتها بذور ونواة المؤسسة التي ستنمو مع الزمن والأيام.

أجل إذا كان القرشيون قد تغلبوا على الأنصار بالنص الشرعي، أو بالحجة الدستورية وأقنعوا الناس بحقهم، سواء بوصية الرسول[2]، أو بقوة قريش، أم بحكم العقل، فهل كان القرشيون صفاً واحداً فيما بينهم، أم كان هنالك أنصار لغير أبي بكر؟.

---

[1] القاضي عبد الجبار الهمذاني: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج2، ق2، ص30، ود. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية، ص94.

[2] لمح الرسول ﷺ ضمنياً بالتأسيس القرشي للخلافة: تكليف أبي بكر بالصلاة عند فرض الرسول أو غيابه، جاء في الصحيفة دستور المدينة: هذا كتاب من محمد بين المؤمنين في قريش وأهل يثرب، فقد قدم قريش على أهل يثرب قول رسول الله ﷺ: هذا الأمر لهذا الحي من قريش، فهذا الحكم وإن كان تقريرياً لا تكليفياً، فإنه يشير إلى أهمية قريش (يراجع في ذلك كتاب الأزرقي: مكة).

وإذا كانت الأكثرية الساحقة للأنصار قد صوتت لأبي بكر وبايعته، فما هو موقف القلة القليلة الباقية من هذه البيعة؟.

ثم كيف تغلبت جمهرة القرشيين على هذه العقبات والصعاب؟ هل كان تغلبها بالرضا أم بالإكراه؟.

وفي الواقع، إذا كانت الإمامة حقاً لقريش، فإن قريشاً كثير عديدها، وفيها من يرى نفسه أحق من غيره بها، وفيها من يرى أن هناك من هو أحق من أبي بكر.

ولقد رأيت أن أبا بكر نفسه قد رشح لها كلاً من عمر وأبي عبيدة، وخير المسلمين بين واحد منهما، فمن المعقول أن يكون هنالك من يخالف على أبي بكر من القرشيين أنفسهم، لأن الإجماع في هذا الأمر تأباه طبيعة الأشياء، وينكره علماء الاجتماع والسياسة كل الإباء ولا بد من أن يوجد في هذا المجتمع الحديث العهد بالإسلام، والحديث العهد بالخروج من الجاهلية، من تحدثه نفسه بالرئاسة للدنيا، ومن يخيل إليه أنه أقدر على حماية الدين، ومن يتصور أنه أكثر كفاية للجميع بينهما، فما هو موقف المعارضة لبيعة أبي بكر؟.

موقف سيدنا علي بن أبي طالب

تجمع الروايات على أن حادث السقيفة لم يشهده علي بن أبي طالب، لأنه كان مشغولاً بجهاز الرسول ﷺ، مع أهل بيته، ولهذا فمن المقطوع فيه أن علياً لم يكن له رأي في النقاش الذي دار بين المهاجرين والأنصار، ومن المقطوع به أيضاً أن علياً قد بايع أبا بكر، ولكن للطبري في هذه البيعة روايتان مختلفتان:

الأولى[1]: ((كان علي في بيته إذ أوتي فقيل له، قد جلس أبو بكر للبيعة، فخرج في قميص، ما عليه إزار ولا رداء، عجلاً، كراهية أن يبطئ عنها، حتى بايعه، ثم جلس إليه، وبعث إلى ثوبه، فتجلله، ولزم مجلسه)).

فإذا ما جمعنا بين هذه الرواية وبين رواية "الطبري" التي قال فيها إنه جلس في الغد للبيعة العامة، صح أن نستنتج أن بيعة علي لأبي بكر كانت في اليوم الثاني من وفاة الرسول ﷺ.

الثانية: تؤكد أن بيعة علي لأبي بكر لم تقع إلا بعد ستة أشهر[2]:

((كان لعلي وجه من الناس حياة فاطمة، فلما توفيت فاطمة انصرفت وجوه الناس عن علي فمكثت فاطمة ستة أشهر بعد رسول اللّه ﷺ ثم توفيت)).

وما أدري مبلغ هذا الخبر من الصحة، ولست أجزم بحقيقته أو ببطلانه، فما كان عليّ صهراً وختناً للرسول ﷺ ليس غير، وإنما كان عليّاً بن أبي طالب أيضاً بكل ما في هذا الاسم من رجولة وبطولة وسابقة في الإسلام، ونشأة في بيت النبي ﷺ ومقام رفيع عرفه له الرسول ﷺ، وعرفه له الصحابة.

---

[1] تفسير الطبري، 3/207، وانظر: د. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية، ص72 وما بعدها، الظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص146.

[2] الظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص147.

ويتابع "الطبري" روايته فيقول:

((قال رجل للزهري: أفلم يبايعه علي بعد ستة أشهر؟ قال: لا، ولا أحد من بني هاشم، حتى بايعه علي، فلما رأى علي انصراف وجوه الناس عنه ضرع إلى مصالحة أبي بكر، فأرسل إلى أبي بكر: أن ائتنا، ولا يأتين معك أحد.

وكره أن يأتيه عمر، لما علم من شدة عمر، فقال عمر: لا تأتهم وحدك، فقال أبو بكر: والله لآتينهم وحدي، وما عسى أن يصنعوا بي؟ قال: فانطلق أبو بكر، فدخل على عليّ وقد جمع بني هاشم عنده، فقام عليّ، فحمد الله وأثنى عليه بما هو أهله، ثم قال: أما بعد، فإنه لم يمنعنا من أن نبايعك يا أبا بكر، إنكار لفضيلتك، ولا نفاسة بخير ساقه الله إليك. ولكنا كنا نرى أن لنا في الأمر حقاً، فاستبددتم به علينا، ثم ذكر قرابته من رسول الله ﷺ وحقهم، فلم يزل عليّ يقول ذلك حتى بكى أبو بكر)).

ويمضي "الطبري" في رواية جواب أبي بكر على كلام علي فيقول:
((فلما صمت علي تشهّد أبو بكر فحمد الله وأثنى عليه بما هو أهله ثم قال: أما بعد، فو الله لقرابة رسول الله أحب إلي أن أصل من قرابتي، وإنني والله ما ألوت في هذه الأموال التي كانت بيني وبينكم غير الخير، ولكني سمعت رسول الله يقول: لا نورث، ما تركنا فهو صدقة، إنما يأكل آل محمد في هذا المال، وإني أعوذ بالله لا أذكر أمراً صنعه محمد رسول الله إلا صنعته فيه إن شاء الله[1].
ثم قال علي: موعدك العشية للبيعة، فلما صلى أبو بكر الظهر، أقبل على الناس، ثم عذر علياً ببعض ما اعتذر، ثم قام علي فعظم من حق أبي بكر، وذكر فضيلته وسابقته، ثم مضى إلى أبي بكر فبايعه، فأقبل الناس إلى علي وقالوا: أصبت وأحسنت، فكان الناس قريباً إلى علي حين قارب الحق والمعروف)).

---

[1] يشير أبو بكر إلى مطالبة فاطمة والعباس بميراثيهما، الطبري، 208/3.

معارضة طلحة والزبير

والظاهر أن طلحة والزبير كانا معارضين في معظم عصر الراشدين، فأما في بيعة أبي بكر، فسنرى روايتين عنها، وأما حين عهد أبو بكر لعمر، فقد جاءا إليه، وهو في لحظاته الأخيرة، وقالا له: ((أتعهد إلى رجل فظ غليظ القلب «يريدان عمر» ولو وليها لكان أفظ وأغلظ؟))، وأما في بيعة عثمان فلم تتح لهما المعارضة، لأنهما كانا من الستة الذين عرفوا باسم «أهل الشورى» وكان عليهم أن يختاروا من بينهم خليفة للمسلمين، فلما وقع الاختيار على عثمان، لم يكن في وسعهما أن يعارضا.

ولنعد إلى موقفهما أيام أبي بكر، فقد أورد "الطبري" عنه روايتين:

الأولى[1]- قال "الطبري":

((وتخلف عليّ والزبير «عن البيعة» واخترط الزبير سيفه، وقال: لا أغمده حتى يُبايَع علي، فبلغ ذلك أبا بكر وعمر، فقال عمر: خذوا سيف الزبير، فاضربوا به الحجر، قال: فانطلق إليهم عمر، فجاء بهما تعباً، وقال: لتبايعان وأنتما طائعان، أو لتبايعان وأنتما كارهان، فبايعا)).

وهذه الرواية تدل على أن المعارضة هي أول من استعمل العنف، ومع ذلك فإن السيف الذي اخترطه الزبير لم يرد إليه، ولم يهدد به، وإنما ضرب به الحجر، وواضح أيضاً أن الزبير ما كان يطمح إليها، وإنما كان يرى أن علياً هو صاحب الحق فيها.

الثانية[2]- قال "الطبري": ((أتى عمر بن الخطاب فنزل علي، وفيه طلحة والزبير، ورجال من المهاجرين، فقال: والله لأحرقن عليكم، أو لتخرجن إلى البيعة، فخرج عليه الزبير مسلطاً السيف، فعثر فسقط السيف من يده، فوثبوا عليه فأخذوه)).

---

[1] الطبري: تفسير الطبري، 3/203.

[2] المرجع السابق، 3/202.

وقد علق "ابن أبي الحديد" على هذه القصة فقال[1]:

((فأما حديث التحريق، وما جرى مجراه من الأمور الفظيعة، وقول من قال إنهم أخذوا علياً رضي الله عنه يُقاد بعمامته، فأمر بعيد، والشيعة تنفرد به)).

و"ابن أبي الحديد" معتزلي بصري، ومعتزلة البصرة يفضلون علياً على سائر الصحابة، وإنما قام "ابن أبي الحديد" بشرح نهج البلاغة لأنه ما كان يرى أحداً أفضل من علي، ولأن الكتاب جدير بالشرح، فقوله في هذا المقام حجة.

وأورد ابن أبي الحديد رواية أخرى عن الشيعة جاء فيها[2]:

((فالذي تقوله الشيعة، وقد قال قوم من المحدثين بعضه، ورووا كثيراً منه: أن علياً عليه السلام امتنع من البيعة حتى أخرج كرهاً، وإن الزبير بن العوام امتنع من البيعة وقال: لا أبايع إلا علياً، وكذلك أبو سفيان بن حرب، وخالد بن سعيد بن العاص بن أمية بن عبد شمس، والعباس بن عبد المطلب، وبنوه، وأبو سفيان بن الحارث بن عبد المطلب، وجميع بني هاشم، وقالوا: إن الزبير شهر سيفه، فلما جاء عمر ومعه جماعة من الأنصار وغيرهم، قال في جملة ما قال: خذوا سيف هذا فاضربوا به الحجر، ويقال: إنه أخذ السيف من يد الزبير، فضرب به حجراً فكسره، وساقهم كلهم بين يديه إلى أبي بكر، فحملهم على بيعته، ولم يتخلف إلا عليّ عليه السلام وحده، فإنه اعتصم ببيت فاطمة عليها السلام، فتحاموا إخراجه منه قسراً، وقامت فاطمة عليها السلام إلى باب البيت، فأسمعت من جاء يطلبه، وتفرقوا، وعلموا أنه بمفرده لا يضر شيئاً فتركوه. وقيل إنهم أخرجوه فيمن أخرج، وحمل إلى أبي بكر فبايعه)).

ومن المقارنة بين رواية الشيعة وغيرهم يتضح أن هناك أموراً متفقاً عليها، وأموراً مختلفاً عليها، فإذا نحن أهملنا رواية "الطبري" الأولى التي ذهبت إلى أن علياً بايع

[1] ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، 122/1.

[2] المرجع السابق، 122/1.

مع الناس يوم البيعة العامة، غداة وفاة الرسول ﷺ «ولا داعي لإهمالها لأن ذلك ترجيح بلا مرجح» نرى أن علياً قد عارض، وأنه بحسب رواية "الطبري" الثانية استمر في معارضته ستة أشهر حتى صفا الجو بينه وبين أبي بكر.

ونرى كذلك أن علياً لم ينفرد بهذه المعارضة وإنما كان له فليها أنصار[1].

أما رواية الشيعة التي ساقها ابن أبي الحديد، فنرى أنها تختلف مع روايتي "الطبري" اختلافاً كبيراً، وأن النقد الموضوعي لها يجعلها بعيدة الوقوع، إن لم يكن وقوعها مستحيلاً.

ذلك بأن علياً، وهو من هو، ومعه بنو هاشم جميعاً، ومعهم بعض الأمويين، وبعض الأنصار، وهم من هم أيضاً، لا يمكن أن يسوقهم كلهم عمر بين يديه إلى أبي بكر.

فما كان هؤلاء، ولا بعضهم، في جاهلية ولا إسلام، قطيعاً يسوقه رجل واحد ولا حتى رجل ومعه قومه وغير قومه، إلا أن بني هاشم والأمويين إذا اجتمعوا كانوا أكثر من نصف العرب، وقد عُرفوا بالعزة والرئاسة في الجاهلية والإسلام، ولا يمكن أن ينزلوا بمثل هذا الخنوع على حكم عمر وغير عمر، إذا كان لهم رأي مخالف، ومن الثابت أن القبائل العربية لم تفقد خصائصها الشريفة في الإسلام، بل زادها الإسلام تمكناً منها، ولقد كان العرب في الجاهلية يتداولون أمورهم الكبيرة والصغيرة في «دار الندوة»، ولقد عرف أن «الندوة» معناها المشاورة، وأن «نادى» تفيد شاور، أفبعد أن جاء الإسلام بالأمر الصريح في الشورى فقال تعالى مخاطباً نبيه: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ آل عمران/**159**، وقال في وصف المؤمنين: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ الشورى/**38**، فيمكن أن يفتات فريق على فريق، بمثل هذا الشكل الزري، الذي لا يقبله أدنى عربي، فضلاً عن أشرف العرب من الهاشميين والأمويين؟.

---

[1] الظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص151، ود. عمارة: الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية ص72 وما بعدها.

نحن لا نعتقد أن ذلك وقع، ولا كان ممكن الوقوع، لأن العقل يأباه، ومنطق الحوادث ينكره، ولأن طبيعة المجتمع الإسلامي في الصدر الأول ترفضه[1].

معارضة أبي سفيان

كان أبو سفيان سيداً من سادات قريش في الجاهلية، وقد كرمه الرسول ﷺ يوم فتح مكة فقال: ((من دخل دار أبي سفيان فهو آمن))، ولا ريب أنه كان يطمع في أن يكون هذا الأمر في أحد أولاده.

[1] الظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص151.

النقد الذاتي والمعارضة

تكلمنا على المعارضة لبيعة الخليفة الصديق أبي بكر، وقد كان كلامنا حديثاً وقائعياً تاريخياً، وسنتكلم هنا بصورة عامة على المعارضة في الفترة الراشدية على أن تمهد لذلك ببحث عن النقد الذاتي أو محاسبة النفس.

النقد الذاتي أو محاسبة النفس

النقد الذاتي ترجمة حرفية للتعبير الأعجمي auto critique، وهذا التعبير منحوت من لفظين: أولهما auto وهو لاتيني معناه «من تلقاء نفسه» وثانيهما critique ومعناه النقد، وأصله يوناني، ويعني: الحكم، وحاصل الجمع بين اللفظين من الناحية اللغوية: أن تحكم على نفسك، من غير أن يطلب ذلك منك أحد من الناس. ومن ناحية الاصطلاح: الكشف عن عيوب نفسك بنفسك، ومعرفة أسبابها، وتقويم معوجها.

وقبل أن نتحدث عن المفهوم السياسي المعاصر لهذا التعبير نشير إلى أن رائحة العجمة تفوح منه، لأنه لا يجري على أساليب العرب، ولو كان لي أن أقترح تعبيراً عربياً خالصاً صافياً لقلت: «محاسبة النفس»، ويكفي أن يرد هذا التعبير في القرآن الكريم لتتضح لك عروبته الأصيلة: ﴿اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً﴾ **الإسراء/14**.

وبعد، فما هو تاريخ النقد الذاتي في الأنظمة السياسية المعاصرة، وما هي أسباب وضعه؟.

وضع هذا التعبير في الدول التي يقوم نظامها السياسي على الحزب الواحد، أي أن المعارضة فيها لا وجود لها، لا بل هي ممنوعة، وقد عاشت هذه الدول في ظل هذا التنظيم حيناً من الدهر، تقرر وتنفذ، من غير أن يكون لها ناقد أو معارض، فلما اكتشفت أخطاءها في التطبيق، في كثير من مرافق الدولة، أو فيها كلها، الداخلية منها والخارجية، دعتها وطنيتها، وإخلاصها لأمتها، أن تضع طريقة لنقد ما كان

وبيان عيوبه وتلافي نتائجه إن أمكن، فابتدعت طريقة «النقد الذاتي» لأنها لا تسمح لمعارضة ما، ببحث هذه العيوب وبيانها ونقدها، بمعنى أن يجتمع الحاكمون أنفسهم، وفقاً لترتيباتهم السياسية «مجالس، لجان، خبراء، ويشترط أن يكونوا من أعضاء الحزب نفسه» وأن ينقدوا أنفسهم بأنفسهم.

على أنه من الإنصاف أن نقول إن النقد الذاتي بمفهومه السياسي الذي أوضحناه، وجد أيضاً في النظام البرلماني الدستوري الانتخابي، بحيث يجتمع الحزب الحاكم، ويناقش سياسته الداخلية والخارجية، ويفترض ما يمكن أن تواجهه به المعارضة، ويعد العدة للرد عليها، وهو هنا كما نرى عمل اختياري داخلي، وليس الأسلوب الوحيد، الذي سنته الدولة لمراقبة أعمالها.

وقد وقفت الشريعة الإسلامية، في النصوص وفي التاريخ، من محاسبة النفس «أو النقد الذاتي» موقفها من المعارضة، فألزمت الحكام بها، وأوجبت عليهم عرض أعمالهم على أنفسهم، كما أوجبت عليهم عرضها على الناس، وإذا كان الذاتي اختيارياً في النظام الدستوري البرلماني، فإنه إلزامي في الشريعة الإسلامية.

في النصوص:

وردت في القرآن الكريم نصوص كثيرة تأمر بمحاسبة النفس، منها:

1-قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ **الرعد/11**.

وكيف يمكن أن يغير المرء ما بنفسه إن لم يحاسبها، ويستعرض ما فعلت، وما أتت من خير، وما اجترحت من شر؟ فإذا وفق إلى تغيير الشر بالخير، والباطل بالحق، غيّر الله ما به، وإذا كان الخطاب في هذه الآية عاماً، فإن تطبيقها على أولي الأمر والحكام أولى.

يقول الأستاذ "الإمام محمد عبده" في **رسالة التوحيد** مشيراً إلى هذه الآية[1]:

---

[1] الشيخ محمد عبده: رسالة التوحيد، محاسن التأويل، 3657/10.

((الفقر مرتبط بالإسراف، والذل بالجبن، وضياع السلطان بالظلم، والثروة مرتبطة بحسن التدبير في الأغلب، والمكانة عند الناس بالسعي في مصالحهم على الأكثر.

أما شأن الأمم فليس على ذلك، فإن الروح الذي أودعه الله جميع شرائعه الإلهية: من تصحيح الفكر، وتسديد النظر، وتأديب الأهواء، وتحديد مطامح الشهوات، والدخول إلى كل أمر من بابه، وطلب كل رغيبة من أسبابها، وحفظ الأمانة، واستشعار الأخوة، والتعاون على البر، والتناصح في الخير والشر وغير ذلك من أصول الفضائل، ذلك الروح هو مصدر حياة الأمم، ومشرق سعادتها في هذه الدنيا قبل الآخرة ﴿وَمَن يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَن يُرِدْ ثَوَابَ الآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا وَسَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ﴾ **آل عمران/145**، ولن يسلب الله عنها نعمته ما دام هذا الروح فيها ..)).

2-ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ **الحشر/9**.
ولا ريب في أن كلمة «شُح» في هذه الآية تحتمل المعنيين: الحقيقي والمجازي، وكلاهما له مجال في التطبيق، فأما الحقيقي فمجاله التطبيق الفردي، وأما المجازي فمجاله التطبيق الاجتماعي والسياسي، وما قرأت هذه الآية مرة إلا وانتشرت أمامي صورة لشحيح النفس، بكل المساوئ، التي يحملها . وهل شح النفس إلا مجموعة من الرذائل؟ قيل قديماً : البخل عادة تحجب الفكر، وتفسد الطبع، وتفقد المروءة، والشح أقوى من البخل، وشح النفس، هو أمرها بالابتعاد عن كل فضيلة، وإيحاؤها بالسوء، ومن الأقوال المأثورة: «كلمة الشح مطاعة».
وفي القرآن الكريم: ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ **يوسف/53**.

لهذا نهى الله عن شح النفس، وأمر أن يقي الإنسان نفسه من شح نفسه، ليكون من المفلحين، وإلا فهو من الخاسرين.

وسواء أكان لفظ «الشح» في معناه الحقيقي أو المجازي، فإن الذي يريد أن يتقيه يحتاج إلى كثير من مجاهدة النفس، وصرفها عن غرائزها، ومحاسبتها والاستمرار في مخالفتها.

ومن أولى من حكام الأمة في أن يقوا أنفسهم شحها، إنها تأمر بالظلم، والظلم من شيم النفوس. وتأمر بالمحاباة، وتأمر بجلب المنافع،، مشروعة كانت أم غير مشروعة، ودفع المضار، إلى غير ذلك مما يتصوره العقل، ولن تكون هذه الوقاية إلا بمحاسبة النفس.

3-ومنها قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى﴿40﴾ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ النازعات/**40**-41، إن نهي النفس عن الهوى أعلى ما تصل إليه النفس الإنسانية من مراتب الكمال، لأنه ندر أن خلت نفس من الهوى.

لهذا قرن الله تعالى نهي النفس عن الهوى بالخوف من مقامه، والحاكم الذي يطمع في أن تكون الجنة مأواه، مأخوذ بمحاسبة النفس، ونهيها عما تحب وتكره، بكل معاني الحب والكره، وفي يقيني أن الاتقاء أنفع من التلافي.

ومن كان مأموراً بالاتقاء، كان بالأولى مأموراً بأن يتنبه إلى خطئه، أو أن يصيخ بسمعه إذا نبه إليه.

4-ومنها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاء لِلّهِ وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ ﴾ النساء/**135**، وهذه الآية أوضح من أن تفسَّر، لأنها أمرتب العدل، والشهادة حتى على النفس حين الوجوب.

5-ولا نستقصي، فالآيات كثيرة، وإنما نشير إلى أن جميع آيات التوبة والاستغفار محمولة على محاسبة النفس، لأن التائب والمستغفر قد اتضح له خطؤه فتاب واستغفر ولن تكون التوبة مقبولة إلا إذا كفّ التائب عن الذنب، ولن يكون الاستغفار مستجاباً إلا إذا اعتدل المستغفر. وقل مثل ذلك في كل ما ورد من الآيات عن «التقوى».

في التاريخ الراشدي:

كانت سيرة الخلفاء الراشدين كلها محاسبة للنفس، في تصرفاتهم القولية والفعلية، وفي كلامهم الذي كانوا يوجهونه إلى الناس.

فلقد خطب أبو بكر في الناس فقال[1]: ((إياكم واتباع الهوى، فقد أفلح من حُفظ من اتباع الهوى والطمع والغضب.

وقال في خطبة أخرى[2]: فاتقوا الله عباد الله، وراقبوه، واعتبروا بمن مضى قبلكم، واعلموا أنه لا بد من لقاء ربكم، والجزاء بأعمالكم.. فأنفسكم أنفسكم)).

وفي سيرة عمر بن الخطاب الكثير من الحوادث التي كان يراقب بها نفسه، من ذلك ما أخرجه "ابن جرير" في تاريخه عن "زيد بن أسلم" عن أبيه، أن نفراً من المسلمين كلموا عبد الرحمن بن عوف فقالوا: ((كلّم عمر بن الخطاب، فإنه قد أخشانا، حتى والله ما نستطيع أن نديم إليه أبصارنا، قال: فذكر ذلك عبد الرحمن بن عوف لعمر فقال: أوقد قالوا ذلك؟، فو الله لقد لنت لهم حتى تخوفت الله في ذلك. ولقد اشتددت عليهم حتى خشيت الله في ذلك، وأيم الله، لأنا أشد منهم فرقاً منهم مني.

وعن أنس قال: دخلت حائطاً «بستاناً» فسمعت عامل يقول «وبيني وبينه جدار»:

عمر بن الخطاب أمير المؤمنين! بخٍ بخٍ، والله لتتقين الله ابن الخطاب، أو ليعذبنك الله))[3].

وفي **أسد الغابة** أن رجلاً قال لعمر: ((انطلق معي فأعدني على فلان، فإنه قد ظلمني. فرفع عمر الدرة فخفق بها رأسه فقال: تدعون أمير المؤمنين وهو معرض لكم حتى إذا اشتغل في أمر من أمور المسلمين أتيتموه: أعدني، أعدني.

---

[1] رفيق العظم: أشهر مشاهير الإسلام في الحروب و السياسة، 126/1.

[2] المرجع السابق.

[3] المرجع السابق، ص415.

فانصـرف الرجـل وهـو يتـذمر. فقـال عمـر: علـيّ بالرجـل «أي ردوه إلي» فألقى إليه المخفقة وقال: امتثل «أي: اقتص بمثل الضربة» فقال: لا واللّه، ولكن أدعها للّه ولك، قال عمر: ليس هكذا، إما أن تدعها للّه إرادة ما عنده، أو تدعها لي فأعلم ذلك، قال: أدعها للّه. قال الأحنف: فانصرف عمر، ثم جاء يمشـي حتـى دخل منزله، ونحن معه، فصلى ركعتين وجلس، فقال يخاطب نفسه:

يا ابن الخطاب! كنت وضيعاً فرفعك اللّه، وكنت ضالاً فهداك اللّه، وكنت ذليلاً فأعزك اللّه، ثم حملك على رقاب الناس، فجاءك رجل يستعديك فضربته، ما تقول لربك غداً إذا أتيته؟، قال: فجعل يعاتب نفسه في ذلك معاتبة، حتى ظننا أنه خير أهل الأرض))[1].

ولو قرأت سيرة الراشدين كلها، لوجدتها مبنية على «التقى» والتقى لا يعدو أن كون محاسبة النفس، قبل الإقدام على العمل، وبعد الإقدام عليه. ولقد عرّف الرسول ﷺ التقى فقال: ﴿التَّقِيُّ هَهُنَا، التَّقِيُّ هَهُنَا، التَّقِيُّ هَهُنَا﴾.

أعادها ثلاث مرات، وكان في كل مرة يشير بيده الكريمة إلى صدره.

في التاريخ الأموي:

في التاريخ الأموي حادثة فريدة في التاريخ الإنساني كله، على طوله، وتعدد أممه وشعوبه. تلك هي استقالة معاوية الثاني من الخلافة.

جاء في كتاب **الإمامة والسياسة** المنسوب إلى "ابن قتيبة"[2]:

---

[1] رفيق العظم: أشهر مشاهير الإسلام في الحروب و السياسة.

[2] أبو محمد عبد اللّه بن عبد المجيد **ابن قتيبة** الدينوري: الإمامة والسياسة، 13/2 وراجع تفسير الطبري، 530/5، مع خلاف يسير في اللفظ.

((لما مات يزيد بن معاوية، استخلف ابنه معاوية بن يزيد، وهو يومئذ ابن ثماني عشرة سنة، فلبث والياً شهرين وليالي محجوباً لا يُرى، ثم خرج بعد ذلك فجمع الناس، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال:

أيها الناس! إني نظرت بعدكم فيما صار إليّ من أمركم، وقُلدته من ولايتكم، فوجدت ذلك لا يسعني فيما بيني وبين ربي: أن أتقدم على قوم فيهم من هو خير مني، وأحقهم بذلك، وأقوى على ما قُلدته، فاختاروا مني إحدى خصلتين: إما أن أخرج منها، وأستخلف عليكم من أراه لكم رضا ومقنعاً، ولكن الله عليّ أن لا آلوكم نصحاً في الدين والدنيا، وإما أن تختاروا لأنفسكم وتخرجوني منها.

قال: فأنف الناس من قوله، وأبوا من ذلك، وخافت بنو أمية أن تزول الخلافة منهم، فقالوا: ننظر في ذلك يا أمير المؤمنين، ونستخير الله فأمهلنا.

قال معاوية: لكم ذلك، وعجلوا عليّ، قال: فلم يلبثوا بعدها أياماً حتى طُعن، فدخل عليه فقالوا: استخلف على الناس من تراه لهم رضا.

فقال لهم: عند الموت تريدون ذلك؟ لا والله، لا أتزودها، ما سعدت بحلاوتها، فكيف أشقى بمرارتها)).

لقد سألت أصدقائي من أساتذة التاريخ في الجامعات السورية واللبنانية والمصرية عن حادث مماثل، أو مشابه على الأقل عند أية أمة من الأمم، فأجابوا بالنفي. والسؤال مطروح على من يجيب عليه، قالوا: لقد عرفت استقالات منها إكراه مادي أو معنوي، أما أن ملكاً استقال، لأن في أمته من هو خير منه، فهذا ما لم نقع عليه.

وأية محاسبة للنفس أرفع من هذه؟.

في وسعنا أن نقرر بعد هذا البحث أن الشريعة الإسلامية أوجبت وجود المعارضة السياسية، كما استلزمت محاسبة النفس، وإن شئت قلت: «النقد الذاتي» فجمعت قبل أربعة عشر قرناً محاسن الطريقتين.

المعارضة

وجدت المعارضة في العالم منذ القديم، ولعلها أقدم من التاريخ، ذلك بأنه إن اختلفت العقول وجدت المعارضة، ولكنها لم توجد بمعناها السياسي المعاصر، إلا في الحقبة التي نشأ فيها النظام البرلماني الانتخابي الدستوري، فكانت هناك أكثرية تحكم، وأقلية تعارض وتؤيد، وفقاً لما ترى من تصرفات الحكم، لأن المعارضة بمفهومها الحديث لا تعني الوقوف في وجه كل ما تفعله الأكثرية الحاكمة، وإنما تعني المراقبة. وهذه المراقبة تترتب عليها النتائج التي تراها المعارضة: إما تأييد، ولا سيما في الأزمات القومية الكبرى، كالحروب العالمية، وإما تصحيح ونقد وتوجيه، وربما تعدى ذلك إلى اللوم. وتترتب على هذه النتائج إما منح الثقة إلى الأكثرية الحاكمة أو حجبها عنها.

ومن البدهي أن لا تولد المعارضة إلا في جو الحرية، وأن تفقد في النظام السياسي الذي لا يؤمن بالحريات العامة. ولهذا لا نرى لها أثراً إلا في الدول البرلمانية الدستورية، والتي تسمي نفسها «العالم الحر».

فهل عرفت الشريعة الإسلامية «المعارضة»، وما هو مدى تطبيقها في التاريخ؟

أرى أنه لا يصح البحث عن المعارضة في الشريعة والتاريخ، بأشكالها المعاصرة. ولكن إذا أردنا أن نتعرف إلى مفهومها الأصلي، في نصوص الشريعة، أو إلى روحها، لوجدنا ما يؤيد وجودها، منذ أن فكر الرسول ﷺ بتأسيس الدولة الإسلامية، وإرساء قواعدها، ومنذ أن نزل على قلبه الروح الأمين، بالقرآن المبين.

ولا ريب عندي في أن الحرية بجميع أنواعها كانت وما زالت قاعدة أصلية من قواعد نظام الحكم في الإسلام، سواء أكانت حرية فردية أو اجتماعية أو سياسية

أو دينية. وما دامت هذه القاعدة أصلاً من أصول الإسلام، فإن المعارضة نتيجة طبيعية لها، ومن مستلزماتها.

إن أو ما يتبادر إلى ذهني في وجوب المعارضة في نظام الحكم الإسلامي، هو مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي ورد في آيات عدة من القرآن الكريم، منها:

﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ﴾ آل عمران/**110**، وقد ذمّ الله تعالى في محكم التنزيل الأمم السابقة التي حادت عن هذا المبدأ، فقال عنها: ﴿ كَانُواْ لاَ يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ﴾ المائدة/**79**.

ولو عدنا إلى مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بمفهومه المطلق الذي ورد في آي القرآن الكريم، لوجدنا أنه المبدأ السليم، الذي به تستقيم أمور الأمة والدولة والمجتمع، وتنتصر فيه قوى الحق على قوى الباطل، ونوازع الخير على مزالق الشر، ويرى فيه الحاكم أنه مراقب من كل فرد من أفراد الأمة، يحاسبه على الزلة والهفوة، وينبهه إلى الخطأ، فلا يقدم على أي من الأمور إلا بعد أن يقلب فيه وجوه النظر، حتى إذا رأى أن جمهور الناس سيرضى عنه أقدم عليه، وإلا امتنع عن القيام به.

غير أن طبيعة الحياة الإنسانية لا تساعد على أن يقوم جميع أفراد المجتمع بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإن كان ينبغي أن يكون ذلك مركباً في طبائعهم، وأصلاً من أصول غرائزهم. فكثير من الناس لا يشغله إلا نفسه، ولا يلقي بالاً إلى ما يجري حوله، ولا يهتم إلا بطعامه وشرابه. وربما غفل بعضهم أو أكثرهم عن الشؤون العامة. ولما كان الله تعالى أعلم بخلقه من أنفسهم، لذلك أنزل قوله المحكم، على رسوله ﷺ، فقال: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ آل عمران/**104**.

فإذا كان نقد الحكام مستحيلاً على الناس كافة، فلا بد من أن تكون منهم فئة تهتم بهذا الأمر الخطير في حياة الأمم، فإن لفظ «منكم» يفيد التبعيض، وعلى هذا، فإن المعارضة واجبة في الإسلام، لأن الآية جاءت بصيغة الأمر «ولتكن»، ولهذا ذهب الفقهاء المسلمون إلى أن «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» أو «المعارضة» فرض كفاية، لا فرض عين. ومنهم الإمام "الغزالي " الذي يقول:

((في هذه الآية بيان الإيجاب، فإن قوله تعالى: «ولتكن» أمر، وظاهر الأمر الإيجاب، وفيها بيان أن الفلاح منوط به، إذ حصر وقال: «أولئك هم المفلحون»، وفيها بيان أنه فرض كفاية، لا فرض عين، إذ لم يقل: كونوا كلكم آمرين بالمعروف، بل قال: «ولتكن منكم أمة»)).

وقال "جار الله الزمخشري" : ((فإن قلت: فمن يباشره؟ فالجواب: كل مسلم تمكن منه، ولم يغلب على ظنه أنه إن أنكر لحقته مضرة عظيمة، أو أن نهيه لا يؤثر، لأنه عبث. إلا أنه يسحب لإظهار شعار الإسلام، وتذكير الناس بأمر الدين..)).

ويضيف "الغزالي" في كتابه **إحياء علوم الدين** قوله:

((إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هو القطب الأعظم في الدين. وهم المهم الذي ابتعث الله له النبيين أجمعين، ولو طُوي بساطه، وأهمل عمله لتعطلت النبوة، واضمحلت الديانة، وعمت، وفشت الضلالة، وشاعت الجهالة، واستشرى الفساد، واتسع الخرق، وخربت البلاد، وهلك العباد، وإن لم يشعروا بالهلاك إلا يوم التناد..)).

هذا ولم ينس الإسلام دور المرأة في هذا الموضوع، فقد ورد في القرآن الكريم:

﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ﴾ **التوبة/ 71**.

قال الشيخ محمد رشيد رضا في التعليق على هذه الآية الكريمة[1]: ((فأثبت الله للمؤمنات الولاية المطلقة مع المؤمنين، فيدخل فيها ولاية الأخوة والمودة، والتعاون المالي والاجتماعي وولاية النصرة الحربية والسياسية.

وما في الآية من فرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، على النساء كالرجال، يدخل فيه ما كان بالقول، وما كان بالكتابة، ويدخل فيه الانتقاد على الحكام من الخلفاء والملوك والأمراء فمن دونهم، وكان النساء يعلمن هذا ويعملن به))، هذا وسنجلي هذه الظاهرة في حياة الرسول ثم على عهد الخلافة الراشدة.

المعارضة في السيرة

كان الرسول ﷺ يتمتع بصفات رئيس الدولة الأمثل، ولهذا كان واسع الصدر، يقبل النقد، ويتحمل المعارضة، ويستمع إلى أقوال الصحابة. والسيرة النبوية مليئة بالحوادث، سنكتفي منها بمثلين وقعا مع الفاروق عمر بن الخطاب:
فأما **أولهما**: فقد ورد في صحيح مسلم، ونقله شيخ الإسلام "ابن تيمية" وعلق عليه. قال[2]:

((عن سلمان بن ربيعة قال: قال عمر: قسم النبي قسماً، فقلت: يا رسول الله! والله لغير هؤلاء أحق به منهم، فقال: إنهم خيروني بين أن يسألوني بالفحش، وبين أن يبخّلوني، ولست بباخل.

قال شيخ الإسلام، يقول: إنهم يسألوني مسألة لا تصلح، فإن أعطيتهم، وإلا قالوا: هو بخيل، فقد خيروني بين أمرين مكروهين، لا يتركوني من أحدهما، الفاحشة، والتبخيل، والتبخيل أشد. فأدفع الأشد بإعطائهم، وليس هذا من باب الجرأة على

[1] الشيخ محمد رشيد رضا: نداء للجنس اللطيف ص7.
[2] ابن تيمية: الحسبة في الاسلام، 104-105.

الرسول ﷺ، فأنت ترى أنه قبل رأي عمر، ولكنه أوضح الأسباب الموجبة لتصرفه)).

وأما **ثانيهما** : فقد روته جميع المصادر، وهو موقف عمر قبل عقد صلح الحديبية، كان من بين أحكام هذا الصلح: ((أنه من أتى محمداً من قريش بغير إذن وليّه رده عليهم، ومن جاء قريشاً ممن مع محمد لم يردوه عليه خلال عشر سنين. وقد عرف عمر بهذا الشرط، حين المباحثات، وقبل تدوين المعاهدة)).

قال ابن هشام[1] :

((فلما التأم الأمر، ولم يبق إلا الكتاب[2]، وثب عمر بن الخطاب، فأتى أبا بكر، فقال: أليس برسول الله؟ قال: بلى، قال: أولسنا بالمسلمين؟ قال: بلى، قال: أو ليسوا بالمشركين؟ قال: بلى، قال: فعلام نُعطى الدنية في ديننا؟، قال أبو بكر: يا عمر الزم غرزه[3]، فإنني أشهد أنه رسول الله، قال عمر: فإني أشهد أنه رسول الله قال:

أنا عبد الله ورسوله، لن أخاف أمره، ولن يضيعني، قال: فكان عمر يقول: ما زلت أتصدق وأصوم وأصلي وأعتق، من الذي صنعت يومئذ، مخافة كلامي الذي تكلمت به، حتى رجوت أن يكون خيراً)).

هذا موقف معارضة واضح، في أمر سياسي مهم، تعلق فيه الحرب بين الرسول ﷺ وقريش عشر سنين، وقَبل، فعليه الرسول أن لا يرد جماعته إذا ذهبوا إلى قريش، وأن يرد من أتاه من قريش عليها، ولم يحسمه إلا قول الرسول ﷺ بأنه تلقى أمراً من ربع، ولن يخالفه.

---

[1] ابن هشام: سيرة ابن هشام، 2/316– 317.

[2] الكتاب هنا مصدر كتب.

[3] أي: الزم أمر الرسول ولا تخالفه.

المعارضة في التاريخ

معارضة المهاجرين للأنصار

كان اجتماع سقيفة بن ساعدة، الذي وقع بين المهاجرين والأنصار مظهراً حقيقياً للحياة السياسية الديمقراطية الحرة، وكان الأنصار أصحاب المبادرة فيه، ثم جاءهم بعض المهاجرين يمثلون المعارضة المشروعة الشريفة، وجرى نقاش طويل – أفردنا له بحثاً خاصاً – انتهى بنصر المهاجرين، على حد تعبير عمر بن الخطاب.

كان الأنصار يريدون أن يولوا سعد بن عبادة أمر المسلمين، فعارضهم المهاجرون وحجوهم بالنص الشرعي، وهو قول الرسول ﷺ: ﴿الأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ مَا حَكَّمُوا فَعَدَّلُوا وُوعِدُوا فَوَفَّوْا وَاسْتُرْحَمُوا فَرَحِمُوا﴾.

وبتعبير آخر معاصر: ردوهم إلى الحكم الدستوري، كان ذلك كله يوم انتقال الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى.

وإذا كان أبو بكر قد بويع في ذلك اليوم من جمهور المسلمين، فإنه قد بقيت معارضة يسيرة، تمثلت في سعد بن عبادة، وفي طلحة والزبير. وإذا كان سيد الخزرج قد رأى نفسه أحق بهذا الأمر، فإن طلحة والزبير كانا يريان أن علياً أحق بهذا الأمر من كل من سواه.

وهكذا فإن تاريخ الإسلام السياسي قد شهد منذ فجره المبكر حرية سياسية كاملة، قام على أساسها حكم الأكثرية، ولم تكن فيها أفواه المعارضة.

معارضة عمر لأبي بكر

وما إن تولى أبو بكر الخلافة، حتى قام في الناس خطيباً فقال: ((إن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني، فأية دعوة للمعارضة أقبل من هذه الدعوة التي بدأ بها تاريخ الخلفاء الراشدين؟ ثم إن أبا بكر كان مسؤولاً عن توزيع الأموال التي ترد إلى بيت المال، فرأى أن يوزعها بالتساوي بين المسلمين، فلما عرف ذلك جاءه ليقول[1]:

أتسوّي بين من هاجر الهجرتين، وصلى القبلتين، وبين من أسلم عام الفتح خوف السيف؟، فقال له أبو بكر: إنما عملوا للّه، وأجورهم على اللّه، وإنما الدنيا دار بلاغ))[2].

فلما كان أيام عمر، خالف اجتهاد أبي بكر، وفضّل بين الناس في العطاء، على قدر السابقة في الإسلام، والقربى من رسول اللّه ﷺ، وأخرى عارض فيها عمر أبا بكر، في بادئ الأمر، وهي حروب الردة، إذ قال له: كيف تحارب من قال: لا إله إلا اللّه؟

فأجاب أبو بكر: إلا بحقها، والزكاة من حقها «وهذا تتمة الحديث».

واللّه لو منعوني عقال بعير كانوا يؤدونه لرسول اللّه ﷺ لقاتلتهم عليه.

وعاد عمر بعد ذلك إلى الموافقة.

---

[1] الأحكام السلطانية للفراء، ص222.

[2] أي: دار كفاف، تتساوى فيها الأفواه.

معارضة طلحة والزبير في عهد أبي بكر وعمر

وحينما فوض المسلمون إلى أبي بكر اختيار خلف له، حين كان في مرضه الأخير، أجرى استشاراته، فوجد الناس يفضلون عمر على أي واحد من الصحابة، ولما عرف أنه سيختار عمر، حضر طلحة والزبير وقالا له:

((أتعهد إلى هذا الفظ الغليظ، ولو وليها لكان أفظ وأغلظ؟ ماذا أنت قائل لربك؟،

فقال أبو بكر: أبربي تخوفونني؟ لقد وليت على أهلك خير أهلك)).

معارضة المرأة لعمر في تحديد المهور

رأى عمر بن الخطاب تغالي الناس في مهور النساء، حين اتسعت دنياهم في عصره، فخاف عاقبة ذلك، وهو ما يشكو منه الناس منذ عصور، فنهى الناس أن يزيدوا فيها على أربعمائة درهم، فاعترضت له امرأة من قريش، فقالت:
((ليس هذا لك يا عمر! أما سمعت ما أنزل الله: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَاراً فَلاَ تَأْخُذُواْ مِنْهُ شَيْئاً أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَاناً وَإِثْماً مُّبِيناً﴾ **النساء/20**.

فقال: اللهم غفراً، كل الناس أفقه منك يا عمر، أو قال: أصابت امرأة وأخطأ عمر، وصعد المنبر، وأعلن رجوعه عن قوله))[1].

هذه بعض نصوص المعارضة في الشريعة، وهذه بعض مظاهرها في السيرة النبوية، وفي التاريخ الإسلامي. وما قصدنا إلا التمثيل دون الاستقصاء. ومنها يتضح أن

---

[1] الشيخ محمد رشيد رضا نداء للجنس اللطيف، ص7، قلت: وهذا الذي يسمونه اليوم دستورية القوانين، ويعنون بذلك أن القانون – وهو في المرتبة الثانية – لا يجوز أن يخالف الدستور، وهو أم القوانين، وسنفرد لهذا الموضوع بحثاً خاصاً.

نظام الحكم في الإسلام قام في نصوصه، وفي أزهى عصوره، على مقتضيات الطبيعة الإنسانية، ومستلزمات الحاجات البشرية.

بيعة سيدنا عليّ

الخلافة بطلب الجمهور، أما عليّ بن أبي طالب فقد جاء إلى الخلافة بطلب من جمهور الصحابة بعد استلام سلطة عثمان.

وبهذا تكون الطريقة التي تولى علي فيها الخلافة الرابعة من بين الطرائق الشرعية التي عرفها تاريخ نظام الحكم في الإسلام. يقول "الطبري" برواية محمد بن الحنفية: ((كنت مع أبي حين قتل عثمان، فقام فدخل، فأتاه أصحاب رسول اللّه ﷺ، فقالوا: إن هذا الرجل قد قُتل، ولا بد للناس من إمام، ولا نجد اليوم أحداً أحقّ بهذا الأمر منك، لا أقدمَ سابقة، ولا أقرب من رسول اللّه ﷺ فقال: لا تفعلوا، فإني أكون وزيراً، خير من أن أكون أميراً.

فقالوا: لا واللّه ما نحن بفاعلين، حتى نبايعك، قال: ففي المسجد، فإن بيعتي لا تكون خفياً، ولا تكون إلا عن رضا المسلمين.

فقال عبد اللّه بن عباس: فلقد كرهت أن يأتي المسجد، مخافة أن يُشغب عليه، وأبى هو إلا المسجد، فلما دخل، دخل المهاجرون والأنصار فبايعوه ثم بايعه الناس)).

وفي رواية أخرى عن محمد بن الحنفية أيضاً[1] قال:

((كنت أمشي مع أبي حين قُتل عثمان رضي الله عنه حتى دخل بيته، فأتاه ناس من أصحاب رسول اللّه ﷺ فقالوا: إن هذا الرجل قد قُتل، ولا بد من إمام للناس.

[1] الطبري: تفسير الطبري، 4/ 429.

قال: أوَ تكون شورى؟، قالوا: أنا لنا رضاً، قال: فالمسجد إذاً يكون عن رضا من الناس، فخرج إلى المسجد، فبايعه من بايعه، وبايعت الأنصار علياً إلا نفيراً يسيراً..)).

وفي "الطبري" خبر مهم، يدلنا على مبلغ تمسك الصحابة الأولين بما نسميه اليوم بالوضع الشرعي وحرصهم على أن لا يصل أحد إلى الخلافة إلا عن طريق الشورى. ولقد استوى في ذلك علي وطلحة والزبير وسعد.

قال "الطبري"[1]:

((بقيت المدينة بعد قتل عثمان خمسة أيام، وأميرها الغافقي بن حرب، يلتمسون من يجيبهم إلى القيام بالأمر، فلا يجدونه.

يأتي البصريون عليّاً فيختبئ منهم، ويلوذ بحيطان[2] المدينة، فإذا لقوه باعدهم، وتبرأ منهم ومن مقالتهم، ويطلب البصريون طلحة، فإذا لقيهم باعدهم، وتبرأ من مقالتهم، مرة بعد مرة.

وكانوا مجتمعين على قتل عثمان، مختلفين فيمن يهيؤون، فلما لم يجدوا ممالئاً ولا مجيباً، جمعهم الشر على أول من أجابهم، وقالوا: لا نولي أحداً من هؤلاء الثلاثة، فبعثوا إلى سعد بن أبي وقاص وقالوا: إنك من أهل الشورى، ورأينا فيك مجتمع، فأقدم نبايعك، فبعث إليهم: إني وابن عمر خرجنا منها، فلا حاجة لي فيها على حال..)).

لا يصح «في رأيي» أن نمرّ بخبر كهذا من غير أن نعطيه حقه من التنبيه إليه. فإذا كان صحيحاً أن الصحابة قد طمعوا في تولي الخلافة، وأن كل واحد منهم قد رأى نفسه أهلاً لها، وأن بعضهم أو كلهم «وَرِم أنفه على حد تعبير أبي بكر» حينما عهد بها إلى عمر، وإذا كانت أصواتهم قد ارتفعت فيما بينهم حينما

---

[1] تفسير الطبري، 4/432.

[2] الحيطان: البساتين.

اجتمع «أهل الشورى» فهذا من طبيعة الحياة الشورية، التي يسمونها اليوم «الديمقراطية»، ولا حرج في أن يتنافس عليها اللائقون لها، القادرون على القيام بأعبائها، أما أن يتلقاها أحد منهم عن غير الطريق التي رسمت في الإسلام، ووضعت لها المبادئ والقواعد، فهذا طمع في غير مطمع، ويكفي هذا الخبر للتدليل على مبلغ ما وصل إليه الصحابة من تفهم لمبدأ الشورى[1].

[1] القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي.

رأي بعض المفكرين بتجربة الشورى على العهد الراشدي

نؤكد ما قلناه سابقاً بأن الشورى في الإسلام – مثلها في ذلك مثل أي مبدأ كالعدل والمساواة والتكافل الاجتماعي» عولجت على أساس وجود مبدأ مفتوح على الزمان الأبدي، ثم وجود صيغ نابعة من كل عصر وبيئة ومعبرة عن ظروفها وحواملها التاريخية.

فالتقويم يكون قرباً وبعداً عن المبدأ الأساسي وعلى ضوء العصر، فمثلاً لا نستطيع أن نحكم على الشورى من خلال صندوق الانتخاب لاستحالة ذلك في الماضي.

هكذا يؤكد "جان توشار" أن الانتخابات بدأت في أوروبا بالترشيح الذي يغلب عليه أن يكون فردياً ويتم الاختيار الضمني طالما أنه ليس هناك منافس[1].

ولقد أشرنا إلى تجربة سيدنا عمر وكيف أنه أبى أن يرشح أحداً من أولاده وأقربائه، وكما أنه وسع من دائرة الشورى لانتخاب الخليفة بشمولها الأنصار ثم اختياره أشخاصاً أحاطوا بالدار التي تمت فيها المداولة بين المرشحين حفاظاً على الأرض وإبعاداً لأي تأثير على حرية المرشح من الخارج، وغير ذلك من الأمور. هذا ونلفت النظر إلى تجربة سيدنا علي وتوسيعه هيئة الشورى باعتماد دائرة

[1] جان توشار: تاريخ الفكر السياسي، ترجمة الدكتور علي مقلد، بيروت، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1983، ص187.

البدريين، ثم ترشيح سيدنا أبي بكر من قبل الشعب مباشرة بدون أن يكون هناك خليفة أو رئيس يؤثر في وقائع الترشيح ومجرياته.

وعلى ضوء هذه الملاحظات سنعرض لبعض الآراء حول التجربة الراشدية ثم ندلي بدلونا الخاص بذلك.

رأي رفيق العظم

روى المذكور رأي سيدنا عمر في الشورى، ثم عقد مفصلاً سماه «الحكم النيابي في الإسلام» وقد جاء فيه ما يلي[1]:

((علم عمر أن مكافحة الفرس بان أمر ضمني، فمن يوليه أمر هذه الحرب؟ فاستشار العامة واستشار الخاصة، فأشاروا عليه بتسليم القيادة لغيره، وبقائه في المدينة، لأنهم بقيمة حياته أعرف، وعلى وجوده بعيداً عن ساحات القتال أحرص.

وكان تخلف عن الجمع عليّ وطلحة، لأن الأول استخلفه عمر على المدينة، والثاني كان على مقدمة الجيش، فرأى أن لا تفوتها الشورى، فاستدعاهما وجميع الناس جميعاً، وقام فيهم خطيباً، ولهم مستشيراً، فقال:

أما بعد، إن اللّه عز وجل، قد جمع على الإسلام أهله، فألّف بين القلوب وجعلهم فيه إخواناً، والمسلمون، فيما بينهم، كالجسد لا يخلو منه شيء من شيء أصاب غيره، وكذلك يحق على المسلمين أن يكونوا: وأمرهم شورى بينهم، وبين ذوي الرأي منهم، فالناس تبعٌ لمن قام بهذا الأمر، ما اجتمعوا عليه، ورضوا به، لزم الناس، وكانوا فيه تبعاً لهم، ومن قام بهذا الأمر تبعٌ لأولي رأيهم، ما رأوا لهم، ورضوا به لهم.

[1] رفيق العظم: أشهر مشاهير الإسلام في الحروب و السياسة، 2/1، ص301.

يا أيها الناس! إني إنما كنت كرجل منكم، حتى صرفني ذوو الرأي منكم عن الخروج، فقد رأيت أن أقيم، وأبعث رجلاً، وقد أحضرتُ هذا الأمر من قدمتُ ومن خلّفتُ «ويعني بمن خلّف علياً وطلحة، لأنهما لم يحضرا الرأي الأول».

ولما انتهى عمر من خطبته، أشار عليه طلحة وعلي بما أشار عليه عامة الناس، ونهاه العباس وعبد الرحمن بن عوف عن هذا الرأي، وقال له عبد الرحمن أَقِمْ وابعث جنداً، فقد رأيت قضاء الله لك في جنودك، قبل وبعد، فإنه إن يهزم جيشك، ليس كهزيمتك. وإنك إن تُقتل أو تهزم في أنف الأمر[1] خشيتُ أن لا يكبِّر المسلمون، وأن لا يشهدوا أن لا إله إلا الله أبداً)).

ويعلل "رفيق العظم" أسباب انقطاع الحكم الشوري بعد دولة الخلفاء الراشدين، فيقول:

((لم يستمر هذا الحكم إلا باستمرار دولة الخلفاء الراشدين، مع أن حالة القوم البدوية، وميلهم الفطري إلى الحرية، يقتضيان استمرار الحكم النيابي في الدول العربية.

وإنما أرغم القوم على مخالفة الفطرة البدوية، قد قامت دولة بني مروان في وسط الممالك الأعجمية، وخالط خلفاؤها الأعاجم من الفرس والروم، ورأوا مبلغ تبسط يد الحكومة السالفة في الرعية، وسلطانها لقاهر الذي هو فوق سلطان الوجدان والحاكم على الحرية والعدل، لا المحكوم منها. والنفس تتلون أحياناً بألوان البيئة، وتتبدل أخلاقها بتبدل المنشأ والمكان.

فراق أولئك الخلفاء سلطان الحكم المطلق وغُلبوا على أمرهم بحكم الوسط فتغلبوا على حكم الفطرة، وانقادوا لميل النفوس إلى التبسط في السيادة.. مع أن عصر بني مروان هو العصر الذي كان يرجى به استثمار بذور الديمقراطية التي بذرها

[1] عرض لرأي رفيق العظم بكامله القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص70.

الخلفاء الراشدون.. وما نخال الباعث للأمة العربية على الانقلاب لشهوات الملوك من بني مروان إلا ذلك المزيج الذي تألف منه جسم المجتمع الإسلامي يومئذ، وأخصهم الموالي من النبط والفرس والروم..

ولو علموا أن الحكومة النيابية شرط في بقاء الدولة، وسياج للملك، يقيه وثبات الدول الناشئة، لما نزعوا منازع الجبروت، وهدموا ركن الشورى..

لو استمر بنو مروان سائرين على نهج الخلفاء الراشدين الواضح في حكم الناس على أصول الشورى، وعدم التسلط على حرية الضمائر والأفكار، إذاً لما وجد بنو العباس نصيراً لدعوتهم، ولا راغباً في دولتهم، وهل يلجئ الناس إلى التوثب على الملوك، والخروج على الدول، والرغبة عنها إلى غيرها، إلا فساد الحكم، وإفساد قلوب الرعية بالتسلط الجائر، والاستبداد القاهر..؟)).

وإليك هذا الموقف الآخر الذي وقفه عمر من موضوع الشورى، قال "الطبري"[1]:

((بعثت أم كلثوم بنت عليّ بن أبي طالب – وكانت زوجة عمر – إلى ملكة الروم بطيب ومشارب وأحفاش[2] من أحفاش النساء، ودسته إلى البريد، فأبلغه لها.. وجاءت امرأة هرقل، وجمعت نساءها، وقالت: هذه هدية امرأة ملك العرب، وبنت نبيهم، وكاتبتها وكافأتها، وأهدت لها، وفيما أهدت لها عقد فاخر، فلما انتهى البريد إلى عمر أمر بإمساكه، ودعا: الصلاة جامعة! فاجتمعوا، فصلى بهم ركعتين، وقال: إنه لا خير في أمر أُبرم عن غير شورى من أموري، فولوا في هدية أهدتها أم كلثوم لامرأة ملك الروم، فأهدت لها امرأة ملك الروم؟.

فقال قائلون: هو لها بالذي لها، وليست امرأة الملك بذمة فتصانع به، ولا تحت يدك فتتقيك، وقال آخرون: قد كنا نهدي الثياب لنستثيب، ونبعث بها لتباع، ولنصيب ثمناً، فقال عمر: ولكن الرسول رسول المسلمين، والبريد بريدهم،

---

[1] الطبري: تفسير الطبري، 260/4.

[2] الأحفاش: أوعية الطيب.

والمسلمون عظّموها[1] في صدرها، «فأمر بردّها إلى بيت المال، وردَّ عليها بقدر نفقتها)).

والذي نراه أن عمر قد وضع الخطوط الأولى لتنظيم الشورى في نظام الحكم، ورأى أنها عامة من جهة، وخاصة من جهة أخرى، ومن حق الخليفة مخالفتها إذا وجد لذلك أرعى لمصلحة المسلمين وأوفق.

فهو يقول في خطابه: ((ويحق على المسلمين أن يكونوا: وأمرهم شورى بينهم)). فهو بهذا يضع المبدأ القرآني فوق كل المبادئ، ويرى أن ما ورد في هذه الآية الكريمة، هو الأصل الذي لا يجوز لأي حاكم عن أن يحيد عنه، وإنما الشورى حق على المسلمين جميعاً.

ولكنه يرى من جهة أخرى، أن هنالك شورى أخرى أخص من الأولى، فيقول: ((وبين ذوي الرأي منهم))، وهذا ما لا يستطيع أن ينكره أحد، حتى في هذا الزمان، وإلى آخر الدهر، لأن شورى «ذوي الرأي» هي أعمق في التفكير، وأبعد في الدرس، وأنضج في التجربة، وأوثق في العلم. ثم نرى عمر يسلسل التبعية في الحكم، فيرى أن الناس تبع لمن قام بهذا الأمر، أي للخليفة، ولكن شرط لذلك شروطاً فقال: ما اجتمعوا عليه، ورضوا به، أي بلغة اليوم ما دام حائزاً على ثقتهم، فإذا فقد ثقة الناس، فقد حقه في حكمهم.

والخليفة الذي يتولى أمور الناس «تبعاً لأولي رأيهم»، وهذا في نظري يعني أنه ليس من حق الخليفة أن يحكم الناس برأيه وحده، وإنما عليه أن يتبع رأي أولي الرأي من الناس، ولعمري، لو أتيح لنا أن نقول كلام عمر بلغة الفقه الدستوري الحديث، لقلنا: إن الحاكم ينبغي أن يكون إلى جانبه مجلس يقرر بالأكثرية أو بالإجماع، وهو ينفذ.

---

[1] أي: عظموا أم كلثوم في صدر ملكة الروم.

وإذا كان قد فات عمر ما نعرفه اليوم من تنظيم مجالس النواب والشيوخ، وفقاً لأشكالها وقوانينها ودساتيرها، فإنه لم يفته أن يكون أعلم عالم بروح الشورى ومعانيها، وبالحكم التمثيلي، الذي لا يختلف عن قوله «أولي الرأي(وبهذا التسلسل الرائع بين الراعي والرعية.

أما الموقف الثاني، في قصة هدية امرأة ملك الروم، لامرأة ملك العرب، فهي كسابقتها، وكغيرها من مواقف عمر، عمد فيها إلى الشورى، فجمع الناس في المسجد الجامع، وعرض عليهم الموضوع، واستمع إلى آرائهم، ثم خالفهم مع التعليل والتدليل، بحرمان زوجته من الهدية، وردها إلى بيت المال، فقال: ((الرسول رسول المسلمين، والبريد بريدهم، والمسلمون عظّموها – أي عظموا أم كلثوم في صدرها» أي في صدر ملكة الروم)).

ولو أن عمر استشار الناس فأشاروا عليه بردّ الهدية إلى بيت المال، فعصاهم، وأعطاها إلى زوجته، لكان هنالك مجال لقول قائل.

ونلاحظ أمراً آخر يقع اليوم في مجالس النواب، وهو الانقسام في الرأي، كما رأيت في الحادثة الأولى، وحينئذ يكون من حق الخليفة ترجيح أحد الرأيين[1].

رأي الأستاذ الإمام محمد عبده

كتب الشيخ محمد عبده بحثاً عن الشورى، هذا بعض ما جاء فيه[2]:
((وإذا علمنا أن مناصحة الأمراء أمر واجب على الرعية، كما تدل عليه الآيات والأحاديث، وجب على ولاة الأمر أن لا يمنعوهم من قضاء هذا الواجب، فدل ذلك على أن الأمر في قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ آل عمران/**159**، للوجوب لا للندب.

---

[1] الظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص74، بقية رأي رفيق العظم.

[2] الشيخ محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، 2/207، وما بعدها.

وهو ما يؤخذ من عبارات المحققين من علماء التفسير، فوضح من هذا أن تصرف الواحد في الكل ممنوع شرعاً، وأن الرعية يجب عليها أن تجعل الحاكم والمحكوم بحيث لا يخرجان عن حد الشريعة الحقة، وأن الولاة يجب عليهم استشارة ذوي الرأي في مصالح البلاد، ومنافع العباد، وأن الشورى من الأمور الشرعية الواجبة، فمن رام أمراً شرعياً قضت به الشريعة، وحتمته على الحاكم والمحكوم جميعاً، بحيث لو منعناه لاكتسبنا بذلك إثماً مبيناً.

ومعلم أن الشرع لم يجئ ببيان كيفية مخصوصة لمناصحة الحكام، ولا طريقة معروفة للشورى عليهم، كما لم يمنع كيفية من كيفياتها الموجبة لبلوغ المراد منها. فالشورى واجب شرعي، وكيفية إجرائها غير محصورة في طريق معين. فاختيار الطريق المعين باق على الأصل من الإباحة والجواز، كما هو القاعدة فيكل ما لم يرد نص بنفيه أو إثباته، غير أننا إذا نظرنا إلى الحديث الشريف الذي رواه البخاري عن ابن عباس وهو كان النبي عليه الصلاة والسلام يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم يؤمر فيه...

نُدبَ لنا أن نوافق في كيفية الشورى ومناصحة أولياء الأمر، الأمم التي أخذت هذا الواجب نقلاً عنا، وأنشأت له نظاماً مخصوصاً، متى رأينا في الموافقة نفعاً، ووجدنا منها فائدة تعود على الأمة والدين..

فتألف من مجموع هذا أن الشورى واجبة، وأن طريقها مناط بما يكون أقرب إلى غايات الصواب، وأدنى إلى مظان المنافع ومجالبها، على أنها إن كانت في أصل الشرع مندوبة، فقاعدة تغيير الأحكام، بتغيير الزمان، تجعلها عن مسيس الحاجة إليها واجبة وجوباً شرعياً..

قال ﷺ: ﴿ما تشاوَرَ قومٌ إلاّ هُدُوا لأرشدِ أمرِهم﴾[1].

---

[1] الظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص75.

رأي د. طه حسين

قال في كتابه **الفتنة الكبرى**[1]:

((كان الإسلام وما زال ديناً قبل كل شيء وبعد كل شيء، وجّه الناس إلى مصالحهم في الدنيا وفي الآخرة، بما بيّن لهم من الحدود والأحكام التي تتصل بالتوحيد أولاً وبتصديق النبي ثانياً، ويتوخى الخير في السيرة بعد ذلك، ولكنه لم يسلبهم حريتهم، ولم يلغ إرادتهم، ولم يملك عليهم أمرهم كله، وإنما ترك لهم حريتهم في الحدود التي رسمها لهم، ولم يُحْصِ عليهم كل ما ينبغي أن يفعلوا، وكل ما ينبغي أن يتركوا، وإنما ترك لهم عقولاً تستبصر، وقلوباً تستذكر، وأذِن لهم أن يتوخوا الخير والصواب، والمصلحة العامة، والمصالح الخاصة، ما وجدوا إلى ذلك سبيلاً.

وقد أمر الله نبيه ﷺ أن يشاور المسلمين في الأمر، ولو قد كان الحكم متنزلاً من السماء، لأمضى النبي كل شيء بأمر ربه، لم يشاور فيه أحداً، ولم يؤامر فيه ولياً من أوليائه.. وقد قبل النبي مشورة أصحابه في غزوة بدر.. وعن المشورة والاعتماد على رأي أصحابه صدر النبي حين أمر بحفر الخندق في غزوة الأحزاب..

ولو أردنا أن نستقصي المَوَاطِن التي شاور فيها النبي أصحابه لطال بنا الحديث، ولكن في هذه الأحداث اليسيرة التي رويناها ما يكفي لإثبات أن الحكم في أيام النبي لم يكن ينزل من السماء في جملته وتفصيله، وإنما الوحي كان يوجه النبي وأصحابه إلى مصالحهم العامة والخاصة، دون أن يحول بينهم وبين هذه الحرية التي تتيح لهم أن يدبروا أمرهم على ما يحبون في حدود الحق والخير والعدل..)).

---

[1] د. طه حسين: الفتنة الكبرى،1/22، وما بعدها.

رأي الأب لامانس اليسوعي

عقد الأب لامانس في كتابه **معاوية** فصلاً سماه: **البرلمانية عند العرب** le parlemantarisme chez les Arabes، هذا بعض ما جاء فيه:

((كانت المركزية في الحكم أيام معاوية، تسوء الناس حتى في سورية، ذلك بأنها كانت تخالف المبدأ الأساسي الذي قامت عليه الإمبراطورية العربية، وهو المبدأ الانتخابي[1].

وقال[2]: كان مركز الخلافة في الصدر الأول انتخابياً، وأما توريث السلطة العليا فكان مبدأ يجافي الروح العربي، كما يخالف الحكم الإسلامي.

وقال[3]: ونجد معاوية عند "الطبري"، مع حرصه على سلطانه، كان يتشاور بتحبب مع وزرائه ومع وجهاء سورية، وربما ظننا في بعض الأحيان أننا نشاهد اجتماعات في مجالسنا البرلمانية، التي تبدو فيها محادثات المتفاوضين حرة واسعة، كما أن وضعهم تجاه الخليفة خالٍ من أي إكراه!)).

وقد لاحظ ويلهاوزن Wellhawsen:

((أنهم كانوا يستطيعون التمتع بحرية كاملة مع الخليفة، ولم يكونوا يتخلفون عن الجلسات، ولم يكن مع ذلك يدع العنان يفلت قط من بين يده، وعرف المحافظة على حريته الكاملة في التصرف.

وليس هنالك ما هو أصوب من هذا، ولو أن معاوية كان في أيامنا هذه لَشَغَل مشرّف كرسي رئاسة أحد مجالسنا التشريعية..)).

---

[1] الأب هنري لامانس: معاوية، ص7 حاشية 5، وراجع: ص61 من هذا الكتاب، وانظر الظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص76.

[2] الأب هنري لامانس: معاوية، ص8.

[3] المرجع السابق، ص85.

وقال[1]: ((غير أنه لكي نفهم الوضع المتقابل، بين الخليفة ورعاياه، وحرية هؤلاء، وصبره عليهم ينبغي أن نتعمق في معرفة تنظيم الإمبراطورية العربية، في هذه المرحلة من تطورها السياسي.

وجاء عثمان أمام مجلس الشيوخ يبرر الاتهامات التي وجهت إلى إدارته، ونرى معاوية يحمل هذا المجلس على أن يجيز له استعمال العرش، أو السرير، والمصادقة على الشروط التي وافق عليها في صلحه مع الحسن، يوم تخلى عن حقه في الإمامة)).

((وفيما عدا مجلس الشيوخ هذا، الذي كان يتألف من الأشراف، كانت تحضر إلى مقر الخليفة، في أوقات معينة، جماعات الوفود، وهم نوع من «مجالس الأقاليم Etats généraux » حيث كان يتمثل فيها نواب الأقاليم والقبائل، فقد كان عليهم أن يحملوا إلى أعتاب العرض أماني موفديهم ومطالبهم، وكانت صفة «الوفود» معتبرة نوعاً من ألقاب الشرف، وكانوا يعتزون – فيما إذا لمعوا – في مهمة «الوفادة أو البلاغة البرلمانية».

وقد أضاف الأب لامانس[2]:

((لقد حضر إلى دمشق أولاد علي، والهاشميون، وابن الزبير، والأنصار، وغيرهم من خصوم معاوية في المدينة، وفي أحد الاجتماعات التي انعقدت في أذْرَح تلقى معاوية البيعة العلنية من الحسن بن علي، وقد أراد معاوية تجديدها أمام وفود المجالس الوطنية.

[1] الأب هنري لامانس: معاوية، ص58، حاشية 6.

[2] المرجع السابق، ص61، حاشية 1.

وبمناسبة وجود عمر في الجابية فإنه أقام فيها أول برلمان سوري، ويمكن أن نستنتج ذلك من وجود المنبر، وحينما انعقد هذا البرلمان أيام معاوية فقد نودي به خليفة من قبل أتباع، ثم عاد الأب لامانس إلى الأصل فقال[1]:

كان معاوية يفكر في حمل الوفود على الاعتراف بيزيد والياً لعهده، وإليك جدول أعمال الجلسة، التي كانت عاصفة بشكل عارض، كما يتضح ذلك من الروايات التي وصلت إلينا.

لقد ابتدأت بخطاب للعرش حقيقي: أوضح فيه معاوية شروط الحكم، والواجبات المترتبة على الرعية، وأكد على صفات يزيد الحسنة)).

ثم أضاف[2]: ((وإذا كانت معلوماتنا ضئيلة عن طريقة عمل البرلمان الرئيسي[3]، فإن مرد ذلك إلى انضباط السوريين وشرفهم، أكثر من أن يكون مرده إلى اهتمام المؤرخين العراقيين بأقاليمهم.

وعلى نحو العاصمة، كانت الأقاليم الكبرى وجند سورية، وأمصار العراق، فقد كان لها مجالسها الإقليمية الوطنية، وكانت تجتمع عادة في المسجد الكبير «المسجد الجامع»، فهو مجلس بلدي قبل أن يكون داراً للعبادة، ففي هذا المسجد، لا في دار الإمارة، وهي المنزل الخاص بالحاكم، كانت تتمركز الحياة السياسية للمنطقة والإقليم.

هذا الوضع يوضح الأهمية التي علقها الخلفاء الأول على فن القول، وهو الأداة الحقيقية للسيطرة، كما هي الحال في مؤسساتنا الديمقراطية)).

---

[1] د. علي حسني الخربوطلي: الإسلام والخلافة، ص61.

[2] المرجع السابق، ص62.

[3] أي الذي كان قائماً في دمشق عاصمة الخلافة.

رأي د. حسني الخربوطلي

قال في كتابه الإسلام والخلافة[1]:

((ومن حق الخليفة أن ينفرد برأيه، حتى ولو كان جميع المسلمين عامة وخاصة ضد رأيه، أو كان أهل الحل والعقد من المسلمين يناقضون فكرته، وذلك كما حصل فعلاً مع أبي بكر حين أراد محاربة العرب جميعاً، عندما منعت الزكاة، وخالفه في ذلك كل الصحابة حتى عمر بن الخطاب، وزيره ومستشاره فلم يعبأ برأيهم، وأنفذ رأيه)).

وأورد في موضع آخر خطبة أبي بكر، وسماها خطبة العرش، وأنها كانت بمثابتها تلك التي يقول فيها: ((فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني))، ثم يعقب عليها فيقول[2]:

((والمتأمل في هذه الخطبة، وهي أول خطبة خطبها أول حاكم إسلامي بعد الرسول ﷺ، يرى فيها صورة ما كان عليه الصحابة من أمر الحكومة والدستور.

يرى فيها المتأمل أن الخليفة اعترف دستور تسير عليه الحكومة هو كتاب الله، حيث قال: ((أطيعوني ما أطعت الله، فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم))، هذا يدل على أنه يعترف للأمة بسلطة المراقبة على الحكومة، وهي من مزايا الحكومات الديمقراطية في الاصطلاح العصري، والحكومة الديمقراطية هي التي تكون فيها سلطة الشعب فوق كل سلطة وإرادته فو كل إرادة، ولكنه من جهة أخرى لم يؤلف للأمة هيئة نيابية، تنوب عن الأمة في مراقبة أعماله، كما ودّ هو ذلك، نقول: هيئة نيابية، إذ لا يعقل إمكان المراقبة على سير الحكومة إلا على هذه الصورة.

---

[1] د. علي حسني الخربوطلي: الإسلام والخلافة، ص44. وانظر في ذلك الظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص79.

[2] الظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، ص73.

قلت: إن أبا بكر لم يؤلف تلك الهيئة النيابية، وكان الأولى أن أقول: إن الأمة العربية لم تؤلف لنفسها هذه الهيئة لأنها هي التي وهبت أبا بكر سلطته، فكان في يدها أن تقيم بإزائه سلطة تراقب أعماله، وما كان لأبي بكر أن ينكر عليها شيئاً، لأنه لن ينكر شيئاً إلا بسلطان، والسلطان مستمد من الأمة، فكيف يقوى بها عليها؟.

هذا الإغفال من الصحابة لأمر إقامة هيئة مراقبة على الحكومة، كما يقضي به دستورنا، وهو القرآن، جرّ أسوأ النتائج في عهد الخليفة الثالث، حيث تغلب مروان بن الحكم على إرادة عثمان بن عفان، فاستبد بنو أمية بالناس، وتفاقم الخطب حتى انتهى الأمر بالفتنة المشهورة، ومصرع عثمان، كما سنرى بعد قليل)).

ولو كان المسلمون أقاموا لهم هيئة مراقبة على الحكومة – وقد كان في دينهم أكبر باعث على إقامتها – لاتقوا شر متسلط، مثل مروان، على الخليفة، ولما حدثت هذه الفتنة التي خلفت وراءها آثاراً استمرت طويلاً.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن خطبة أبي بكر جاءت خالية من ذكر الشورى التي فرضها الله على الحكومة الإسلامية، في قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ الشورى/38، لأن قوله «وإن أسأت فقوموني» لا يدل على الشورى تمام الدلالة، فإن معنى قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ أي أنهم لا يبرمون أمراً إلا بعد التشاور فيه، ولكن قول الخليفة يدل على أنه يحب منهم أن يقوّموه متى أساء، والإنسان لا يسيء إلا بعد أن يبرم العمل ويتصدى لتنفيذه.

ومما يدل على أن هذا الفهم صحيح، أن المسلمين انتخبوا أبا بكر وتركوه ونفسه، فإن حدث أن استشارهم في شيء، ورأى غير رأيهم، آثر رأيه على رأيهم ومضى حيث أراد.

وكذلك سار عمر وعثمان وعلي، وهذا في رأينا تنازل من الصحابة عن أكبر حق لهم في حكومة دولتهم، ذلك أن الله سبحانه وتعالى فرض عليهم أن يتشاوروا في

أمورهم، ولا تسمى الأمور شورية إلا إذا كانت الشورى محترمة مرعية، أما لو كانت شورى غير مرعية، بمعنى أن الحاكم إذا بدا له أن يستشير أمته في أمر استشارها فيه، ثم كان حراً في أن يعمل برأيه، وإن صادم آراء الناس، أو أكثرهم، فلا تكون هذه الشورى مرعية بوجه، ولا تسمى الأمة شورية، ولا يقال إن أمر هذه الأمة شورى بينهم.

من هنا يتبين لنا جلياً أن الصحابة تنازلوا عن حق، هو أكبر حقوقهم. انتخبوا منهم رجلاً ليحكمهم، ثم تركوه يحكم بينهم بما يرى حكماً مطلقاً غير متقيد، مع أنهم هم الذين أعطوه تلك السلطة بانتخابه للحكومة، فلو أنهم كانوا عند انتخابه أوجبوا عليه احترام آرائهم، ما وجدوا منه نزاعاً، لأنه لا سلطة له إلا بهم.

وسبب إغفال الصحابة لهذا الحق أنهم حديثو عهد بالحكومة، لم يذوقوا من ظلم الاستبداد ما ذاقت الأمم المستعبدة، فتركوا الأمر كما تهيأ لهم بادئ بدء، فجاءت حكومتهم فذة في بابها، غريبة في شكلها.

تقويمنا للشورى في الحقبة الراشدية

وسنمشي متتبعين خط الشورى حتى نصل إلى نهايته ثم ندلي في النهاية برأينا الخاص واضعين يدنا على نقاط الخطأ والخطر.

هذا ونشير إلى أننا عرضنا للشورى ودورها في اختيار الخليفة الأول، والواقع أنه حين اشتد المرض بالخليفة الأول، وأيقن بدنو الأجل، جمع بعض كبار رجالات الدولة، أهل الشورى، واستشارهم فيمن يخلفه ويبدو أن دافعه إلى ذلك هو الاختيار في دو هادئ ومستقر مخافة أن يقع التنافر بين الناس وحرب الردة التي حسمها هو نفسه لم تكن ببعيدة وحضوره الاجتماع وهو القائد الأول، ليس فيه أي خروج عن الإطار الشوري ولا مدعاة للقول بالتوريث والوصية، فلقد قال للمجتمعين: ((..أترضون بمن استخلف عليكم فإني والله ما ألوت من جهد الرأي ولا وليت ذا قرابة))[1]، فأن يطلب رضاهم، معنى ذلك التفويض، وهذا لا يخرج عن كونهم قد مارسوا حقهم في الاختيار، وأن يعلن أن قراره كان رأياً قد ارتآه ينفي الوراثة والوصاية، وأنه لم يختر ذا قرابة فقد أبعد عن نفسه شبهة اتباع الهوى ابتغاء المصلحة الخاصة.

فلو كان مركز الخلافة كافياً لإقناع الناس بقبول القرار أو بحقه بالتسمية دون مشاركة ممثلي الشعب، لما كان أبو بكر بحاجة لأن يقول ذلك.. وحتى الاجتماع والشورى لم يقتصر على ما ذكرته كتب التاريخ: طلحة وعبد الرحمن بن عوف.. بل لقد تعدى الأمر أكثر منهم بكثير وهذا ما نفهمه من الحوار الذي تم بين أبي بكر وعبد الرحمن: ((..قال لعبد الرحمن بن عوف: إني وليت أمركم خيركم في نفسي فكلكم ورم أنفه من ذلك يريد أن يكون الأمر دونه.. فأجاب عبد الرحمن:

---

[1] الظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، م2، ج4، ص51.

إنما الناس في أمرك بين رجلين: أما رجل رأى ما رأيت فهو معك، وأما رجل خالفك فهو مشير عليك)) [1].

المستشارون كثر، وهم إما موافق أو معارض، وكلا الموقفين لا يخرج عن منهج الشورى، وكأن الزمان عاد ودار دورته فأبو بكر هذا الذي وقف يخطب بالناس، ويذكرهم[2] بأن محمداً ﷺ ليس إلا بشيراً وأنه قد مات، أبو بكر هذا يقف أمامه عبد الرحمن بن عوف ليقول له لا تتعب نفسك ولا تعتبن على أحد فتلك هي حقيقة الشورى: الموافقة أو المعارضة وفي كليهما رأي وفي كليهما خير.

ومسألة التوكيل تكاد تكون مسلمة، قد أجمع عليها، فابن قتيبة[3] الدينوري يذكر أن الاختيار من قبل أبي بكر لم يكن إلا بعد التفويض من أجل الشورى ومعهم رهط من الأنصار، والرهط جماعة، بقيادة أسيد بن حضير، وأنه رغم التوكيل فإن أبا بكر لم يجزم بصوابية قراره ذاك.

ثم تمضي الشورى بطريقها، ويخرج عمر بكتاب[4] أبي بكر ويطلب البيعة من عامة الناس وبحضور الجماهير المحتشدة في المسجد قرأه عليهم، ولم ينس أبو بكر أن ينزه نفسه ويعتذر من الأمة إن أخطأ فالخير أراد ولا يعلم الغيب إلا الله.

أما بشأن اختيار عثمان بن عفان فلقد دعا عمر الهيئة العليا في الدولة، وقد قلنا إن هذه الهيئة تمسك الجهاز العصبي في الدولة، ويقول "الطبري" في ذلك:

---

[1] الظافر القاسمي: نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي، م2، ص52.

[2] المرجع السابق، م2، ص197- 198.

[3] ابن قتيبة الدينوري: الإمامة والسياسة، تحقيق طه محمد الزيني، ج1، مؤسسة الحلبي وشركاه، مصر ص15.

[4] المرجع السابق وجاء في الكتاب: ((بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما عهد به أبو بكر بن أبي قحافة آخر عهده في الدنيا، نازحاً عنها وأول عهده بالآخرة داخلاً فيها: إنني أستخلف عليكم عمر بن الخطاب، فإن ترونه عدل فيكم فذلك ظني به ورجائي فيه، وإن بدل فالخير أردت ولا أعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون)).

((فلما أصبح عمر دعا علياً وسعداً وعبد الرحمن بن عوف، والزبير من العوام فقال: إني نظرت فوجدتكم رؤساء الناس وقادتهم ولا يكون هذا الأمر إلا فيكم.. إني لا أخاف الناس عليكم أن استقمتم ولكني أخاف عليكم اختلافكم فيما بينكم فيختلف الناس))[1].

فالناس تبع لهؤلاء، مصير الدولة معلق بهم، لِمَ خصوا بهذه المكانة؟ ثم ما مبرر خوفه من عدم موافقة أحد أعضاء المجلس «الذي كان غائباً» طلحة؟ أيكون عمر، وهو على فراش الموت، قد أربك نفسه وأوقع الأمة بحرج مما اضطره لأن يستنجد بمن يتكلف بإرضاء طلحة إذا جاء بعد الاختيار وعارض؟ ولم يركن للطمأنينة حتى تكفل له سعد بن أبي وقاص بإرضائه:

((..وإن مضت الأيام الثلاثة قبل قدومه فاقضوا أمركم، ومن لي بطلحة؟ فقال سعد بن أبي وقاص أنا لك به...))[2].

فالواضح من تصرف عمر إذاً أن هذا المجلس هو ما تبقى من الهيئة العليا التي كانت قائمة في زمن الرسول ﷺ: ((..فما أريد أن أتحملها حياً وميتاً، عليكم هؤلاء الرهط الذين قال رسول الله ﷺ أنهم من أهل الجنة، وأخرج منهم سعيد بن زيد وهو صهر له)).

الفارق بين عمر وأبي بكر، أن الثاني عمل على اختيار خليفته وهو على قيد الحياة، بينما عمر أقدم على حسم المسألة من خلال تحديد مدة ثلاثة أيام فقط ألزم المجلس خلالها بانتخاب الأمير: ((..وقال لأبي طلحة الأنصاري.. فاختر خمسين رجلاً من الأنصار فاستحث هؤلاء الرهط حتى يختاروا رجلاً منهم))[3] .

---

[1] الطبري: تفسير الطبري، م3، ج5، ص34.

[2] المرجع السابق، م3، ج5، ص35.

[3] المرجع السابق، م3، ج5، ص34.

فعناصر الحرس وقائدهم لا يمتون بأية صلة قرابة لأحد من أعضاء المجلس، فهم الضمانة لتأمين الجو الملائم لتتم عملية الانتخاب دونما أية ضغوط أو ممارسات شاذة تحد من حرية الرأي والإرادة.

واستكمالاً للشكل التنظيمي الذي باتت عليه الدولة، واستمراراً لانتقالها من البدائي والتلقائي إلى المتقدم والمنظم فقد كلف عمر رجلاً آخر مهمته دعوة أعضاء المجلس للاجتماع ((..وقال للمقداد بن الأسود إذا وضعتموني في حفرتي فاجمع هؤلاء الرهط في بيت حتى يختاروا رجلاً منهم))[1].

وبالفعل فقد تم الاجتماع، وقام كل واحد بالمهمة المنوطة به، وتم توجيه الإنذار إلى المجتمعين، بعدما اشتد بينهم التنافس، ليتخذوا قرارهم النهائي وينتخبوا الأمير وإلا ((..والذي ذهب بنفس عمر لا أزيدكم على الأيام الثلاثة التي أمرتم..))[2] ، كان ذلك أمر قائد الحرس أبي طلحة الأنصاري.

والملاحظ هنا الفاعل الإجرائي والشكلي ثم قيد الحد، وكلها صيغ وضمانات تكفل عملية الاختيار ودون أن ننسى الأشخاص الذي أوكل لهم الاختيار.

ولم يقتصر الاجتماع على أعضاء مجلس الشورى فحسب، بل تعداهم إلى أعضاء آخرين، مع حفظ مركز الإمارة لأحد الأعضاء الستة. وبات الاجتماع شاملاً لكل الفئات، رؤوس الناس وقادتهم وحتى صهيب الرومي وهو من الموالي كانت لهمهمة تعتبر ذات أهمية كبرى: إمامة الصلاة حتى يتم اختيار الأمير ((وأحضروا معكم من شيوخ الأنصار وليس لهم من أمركم شيء وأحضروا معكم الحسن بن علي وعبد الله بن العباس.. وليس لهما من أمركم شيء))[3].

---

[1] الطبري: تفسير الطبري، م3، ج5، ص35.

[2] المرجع السابق، م3، ج5، ص35.

[3] ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج1، ص28.

وعين للمجلس مستشاراً ويحضر ابني عبد اللّه مستشاراً وليس له من الأمر شيء[1]، لقد نظم الاجتماعات تنظيماً دقيقاً: هيئة عليا، أعضاء يمثلون الأنصار والقرشيين، هيئة عسكرية مشرفة على الانتخاب مخولة بالتصرف حتى لو أدى ذلك لقتل بعض أوكل أعضاء المجلس الشوري إذا أخلوا أو فشلوا في أن يوحدوا كلمتهم على رجل من بينهم. فالنتيجة ملزمة حسب قرار الأغلبية وعلى الباقين أن يرضوا ويساهموا في تحمل أعباء الحكم، (..وقم على رؤوسهم فإن اجتمع خمسة ورضوا رجلاً وأبى واحد فاشدخ رأسه أو اضرب رأسه بالسيف وإن اتفق أربعة فرضوا رجلاً منهم وأبى اثنان فاضرب رؤوسهما)[2]، ومنعاً لوقوع مشكلة، تساوي الأصوات ثلاثة مقابل ثلاثة فقد أمر بترجيح الفريق الذي معه عبد اللّه أي ابنه وحتى لا يجعل له امتيازات تجلب له الشبهة قال بأنه إذا لم يرضوا أيضاً فلترجح كفة قرار الفئة التي تضم عبد الرحمن بن عوف، فكأنه قد أعطاه حق رؤساء المجالس اليوم، صوتهم بصوتين، وترئيس عبد الرحمن للمجلس أثناء انعقاده، يدل على التخطيط الدقيق والمكانة التي لعبد الرحمن بين بقية الأعضاء.

العودة للجماهير

ولما عجز المجتمعون عن اختيار أمير من بينهم، وتأزم الموقف، أمرهم عبد الرحمن بن عوف بالبقاء في أماكنهم وخرج متلثماً يلتقي الناس في المدينة..فما ترك أحداً من المهاجرين والأنصار وغيرهم من ضعفاء الناس ورعاعهم إلا سألهم واستشارهم[3].

---

[1] ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ج1، ص28، وتفسير الطبري، م3، ج5، ص35، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر **السيوطي**: تاريخ الخلفاء، ص135.

[2] تفسير الطبري، م3، ج5، ص35.

[3] ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، ص30.

ثم عاد عبد الرحمن بعد معرفة رأي الناس، ودعا إلى اجتماعات خاصة لنفر من المهاجرين وأعقب ذلك اجتماعاً عاماً حضره عدد كبير من الناس وتناقشوا وتبادلوا الرأي وطرحت آراء متناقضة، وارتفعت الأصوات، مما كاد يخرج المجتمعين عن الأصول التي تجب مراعاتها منن الانضباط وحرية الرأي والالتزام بقرار الأغلبية، إلا أن عبد الرحمن بن عوف حسم الأمر وطلب من المرشحين علي وعثمان الموافقة على مشروع سياسي بالتعهد بالتزام سيرة أبي بكر وعمر إلى جانب القرآن والسنة، فرفض علي الموافقة ووافق عثمان عليه.

وبعد أن تمت البيعة لعثمان، وتزاحم الناس عليه للمبايعة حتى غشوه على المنبر، تخلف عليّ بن أبي طالب عن البيعة محتجاً على عبد الرحمن بن عوف متهماً إياه بالمحاباة وإيثار عثمان عليه، فكان جواب عبد الرحمن إن ذلك هو قرار الشعب وليس قراره هو...فإني نظرت وشاورت الناس فإذا هم لا يعدلون بعثمان[1].

وبعد مقتل عثمان، تنادى الناس بشكل عفوي تلقائي يتقدمهم بعض من مجلس الشورى، وطلبوا من عليّ بن أبي طالب أن يتولى أمر الدولة، ولأول مرة يطرح اسم مجموعة لتكون بمثابة المجلس الكبير لمبايعة الأمير، تلك هي المجموعة التي حاربت في بدر من المهاجرين والأنصار، أقبل الناس يهرعون إلى عليّ بن أبي طالب فتراكمت عليه الجماعة في البيعة فقال: ((ليس ذلك إليكم إنما ذلك لأهل بدر: أين طلحة والزبير وسعد؟ فأقبلوا ثم بايعه المهاجرون والأنصار ثم بايع الناس))[2].

رغم كل الواقع الذي كان يعيشه الناس، صورة واضطراب، مقتل الخليفة، رغم كل ذلك فإن علياً لم يقبل الإمارة بمجرد عفوية الجماهير، إنما كان لا بد من إجماع

---

[1] الطبري: تفسير الطبري، م3، ج5، ص37.

[2] نقلاً عن حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، م1، ص267.

ولو أغلبية الأمة، وبالأخص تلك الفئة الرائدة في حياة الدعوة الإسلامية، الذي رد إليهم الأمر حيث دبت الفوضى في صفوف العامة[1].

لقد أجهضت تجربة الشورى على يد الملكية العضوض على يد معاوية بن أبي سفيان، ولعل شهادته على نفسه أبلغ ما قيل وسيقال: ((أما أبو بكر فلم يرد الدنيا ولم ترده، وأما عمر فأرادته ولم يردها، وأما نحن فتمرغنا ظهراً لبطن))[2].

مع أن معاوية نفسه كان قد دعا إلى توسعة نطاق الشورى بحجة أن بقاء الأمر بيد المهاجرين والأنصار بات مضيقاً على الناس، وهو نفسه الذي شدد عليهم الخناق فيما بعد حتى انتفى لهم أي وجود على صعيد المشاركة في أمر الدولة، وبات الحكم حكراً على الأسرة الأموية، من دون بقية الناس، وبدلاً من أن تعيش وتتطور الهيئة التي تكونت ونهضت بمهام ترشيح الخليفة وتنظيم الشورى لاختياره وتقرير الاختيار وعقد البيعة له.. ذهبت بذهاب دولة الخلافة ونظامها وفلسفتها في الشورى، ولم نعد نسمع عن الشورى إلا حديثاً تردده الفرق الإسلامية المناهضة لنظم الحكم التي سادت. وهو حديث نظري وأكثر من ذلك فإنه يتناول الشورى دون أن يقدم تصوراً لشكل تنظيمي يجسد الشورى في مؤسسة من المؤسسات[3].

والحقيقة، لقد ارتبطت البذور المؤسسية في الإسلام بنظام الحكم الشوري الذي أسسه النبي ﷺ وتبعه الخلفاء الراشدون؛ ففي تلك الفترة بدأت تظهر بذور مؤسسات سياسية واجتماعية واقتصادية وغيرها، فقد ظهرت مؤسسات مثل: النقباء وأهل الشورى، بل إن مفهوم الصحابة في حد ذاته يمثل مفهوماً مؤسسياً، كما برزت مؤسسة أهل الحل والعقد، والمتأمل في طريقة انتقال الخلافة من أبي

---

[1] علي محمد لاغا: الشورى والديمقراطية، ص46.

[2] السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص120.

[3] د. محمد عمارة: الإسلام وفلسفة الحكم، ص69- 70، وانظر محمد لاغا: الشورى والديمقراطية، ص47.

بكر إلى عمر فعثمان فعليّ، رضوان اللّه عليهم، يجد أن عملية انتقال السلطة تمت بصورة مؤسسية سواء أكان ذلك في تحديد مجموعة يتم الاختيار من بينها أم مجموعة هي التي تختار أم أنه يعود الأمر إلى الصحابة، ففي جميع الحالات كانت عملية انتقال السلطة تتم بصورة شبه مؤسسية بالمعنى المعاصر[1].

ثم إن الشورى كما ذكرنا اعتمدت ديناميات ومحركات أخرى إجرائية وشكلية أخذت مظهراً ونمواً في المجتمع الوليد، كما عهدنا ذلك في اختيار عثمان وكثرة التعقيدات القانونية للاختيار (الاختيار خلال ثلاث أيام «وجود مستشارين من الأنصار والحسن بن علي وعبد الله بن عباس» وجود خمسين عضواً يحمي مكان الاختيار... إلخ).

أخذت عملية الشورى بالزحف والتقدم، ولكن العبثية كانت لها بالمرصاد، وكان انقلاب الخطير على يد الملكية العضود.

وفي نظرنا أن الذي مكن لهذه الضربة القاتلة للشورى هو الفراغ الدستوري الذي يحدد مدة تولي الخليفة وكيفية اختياره والجهة التي تقوم بالاختيار، ثم عدم إقرار طريقة واحدة مقنعة لذلك، ثم عدم تحديد اختصاصات الخليفة، الأمر الذي جعل هنالك فراغاً دستورياً استغله الثوار الذين قاموا بقتل عثمان[2].

لقد حدثت زاوية انفراج والابتعاد عن الشورى منذ زمن معاوية – وانفراج بسيط في الزاوية يؤدي إلى تصدع قوي في المجتمع – ثم أخذ هذا الانفراج بالابتعاد عن التجربة الأم، حتى بلغ ما بلغ من النهل من التراث الفارسي الاستبدادي.

---

[1] نظام الوقف والمجتمع المدني في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2003، ص535، والمداخلة للسيد عبد الجليل التميمي.

[2] قريب من ذلك د. محمد عابد الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1996، ص76 وما بعدها.

ولنستمع إلى تقويم "حسن البصري" لهذا التحول، فقد اعتبر ذلك الأمر فسد على يد اثنين هما: عمرو بن العاص، والمغيرة بن شعبة، الذي كان عامل معاوية على الكوفة، ثم أرسل له معاوية كتاباً يعزله ويأمره بأن يأتيه، لكن المغيرة أبطأ طويلاً، ولما سأله معاوية عن سبب تأخره ذاك، قال له بأنه كان يهيئ أمر البيعة إلى يزيد بن معاوية، ولما علم ذلك منه، أقره على ولايته وأمره بالعودة إلى الكوفة، وعند خروجه: ((قال له أصحابه ما وراءك قال: وضعت رجل معاوية في غرز لا يزال فيه إلى يوم القيامة، قال الحسن البصري: فمن أجل ذلك بايع هؤلاء لأبنائهم ولولا ذلك لكانت شورى إلى يوم القيامة))[1].

لقد وقف عبد الله بن عمر «المستشار في المجلس الذي اختار عثمان – محذراً معاوية من مغبة الإسراف في متاهة تشق صفوف المسلمين، وأكد له أنه لا بد للأمة من أن تمارس حقها في هذا المجال، وأن ليس لأحد فيهم من فضل على الآخر، فإجماعهم على أمر ما هو الذي يجعله شرعياً أم لا، قال المذكور:

((أما بعد، فإنه قد كان قبلك خلفاء لهم أبناء ليس ابنك بخير من أبنائهم، فلم يروا في أبنائهم ما رأيت في ابنك، ولكنهم اختاروا للمسلمين حيث علموا الخيار، وإنك تحذرني من شق عصا المسلمين ولم أكن لأفعل، وإنما أنا رجل من المسلمين فإذا اجتمعوا على أمر فإنما أنا رجل منهم))[2].

ولم يكن كذلك رد ابن الخليفة الأول أقل عمقاً لفهم حقيقة الشورى، وإن عدم تطبيقها يستلزم اللجوء إلى القتال ليعود الحق إلى أصحابه، الأمة كل الأمة، وإلا وجب إعادة طرح قضية معاوية نفسه باغتصاب السلطة، فليس لمغتصب ومستبد أن يورث ما ليس له.

---

[1] السيوطي: تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة مصر، ط1، سنة 1952، ص205-206.

[2] المرجع السابق، ص196.

((..إنك لو وددت أنّا وكّلناك في أمر ابنك إلى الله، وأنا والله لا نفعل والله لتردن هذا الأمر شورى في المسلمين أو لنعيدنها عليك جذعة))[1].

فالأمر من حق الأمة كلها، ولا مجال لتركه نزولاً عند كلام معاوية، الذي حاول أن يستميلهم لرغبته قائلاً لهم: بايعوا وكلوا أمركم إلى الله، لم تهتز مشاعرهم، ولم يخوفه قول معاوية هذا لأنه يعتبر دعوته هذه هي الخروج على شرع الله الذي شرعه أن لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

وعاد المسلمون ليتذكروا الأيام الخوالي حيث كان معاوية ووالده أبو سفيان يناصبانهم العداء وكيف كان إسلامهم عنوة، مما حملهم على التفكير بأن ما يحصل إنما انتقاماً وثأراً ((عقرناها في طلبك وطلب أبيك يوم بدر))[2].

ذلك هو رد أحدهم عندما سأله معاوية عن السبب الذي منعهم من استقباله وهم أصحاب الخيل النواضح..

إن مجرد الحديث من قبل المؤرخين والعلماء والمفكرين يومها أو فيما بعد، عن اغتصاب السلطة من فرد أو فئة، إن هذا وحده يكفي للدلالة على أن الفكر السياسي الإسلامي في الحكم يتلازم تلازماً تاماً مع المنهج الشوري «الاختياري»، ويؤكد هذا أيضاً أن الأمة هي صاحبة السلطة[3].

وحتى التشبيه بين نظام معاوية والنظامين الملكيين الفارسي والروماني، هذا التشبيه يعتبر تعريفاً واضحاً للتمييز بين الشورى والاستبداد، فعندما حاول مروان بن الحكم والي معاوية على المدينة أن يبرر فعلة معاوية تلك، وأن ذلك لم يكن لحفظ المصلحة العامة وبدافع الغيرة عليها، واحتج بسنة أبو بكر وعمر، مكان

---

[1] السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص197.

[2] المرجع السابق، ص201.

[3] علي محمد لاغا: الشورى والديمقراطية، ص52.

الرد، التمييز، من قبل عبد الرحمن بن أبي بكر «سنة هرقل وقيصر، أن أبا بكر والله ما جعلها في أحد من ولده ولا أحد من أهل بيته ولا جعلها معاوية إلا رحمة وكرامة لولده[1].

وسواء أصحت الرواية أم لم تصح، أكانت أصلية أم موضوعة، فإنها تدل على فكر اختياري لدى المسلمين وإلا من أين يأتي بهذه المفاهيم، وكيف أمكن التمييز بين الشورى والملكية يوم لم يكن قد اعترف بتلك المبادئ مجرد اعتراف لدى الشعوب الأخرى.

وحتى كلمة «اختيار» التي ترد كثيراً في كتب الفقهاء، تعتبر النقيض للاستبداد والمرادف للديمقراطية أيضاً.

وحتى معاوية نفسه لم يكن يتجاهل نظام الشورى ولو من الناحية الشكلية، لقد أراد أن يلبس بيعة ولده لباساً شرعياً موثقاً بالشورى بأية طريقة كانت، لقد كان تصرفه ذلك أشبه بعملية انتخابية جبرية ليس للمنتخب فيها إلا خياراً واحداً وإلا السيف، لقد أخذ البيعة العامة ومن جميع البلدان وتحت إشراف الولاة.

فمعاوية الثاني بن يزيد، رفض الخلافة التي جاءته بطريق الوراثة وطالب بإعادتها شورى، وألقى خطبة ندد فيها بالممارسات السابقة لأبيه وجده معاوية، وخلع نفسه منها تاركاً للمسلمين حرية الاختيار، وحاول محاكاة الخلفاء الراشدين، أبو بكر وعمر ((..وما أنا بالمقلد ولا بالمتحمل تبعاتكم فشأنكم وأمركم.. إلا فليصل بالناس حسان بن مالك وشاوروا في خلافتكم))[2].

---

[1] السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص203.

[2] حسن إبراهيم حسن: النظم الإسلامية، ص40.

ولما حضرته الوفاة رفض أن يستخلف أحداً من بعده، مبيناً أن في ذلك الخطأ والإثم: ((..قيل له: ألا تستخلف؟ قال: ما أصبت من حلاوتها فلم أتحمل مرارتها))[1].

وعمر بن عبد العزيز، الذي جسّد تجربة الشورى السابقة بمجلس أنشأه في المدينة يوم كان والياً عليها، وجعل عدد أعضائه عشرة تيمناً بالهيئة العليا التي كانت زمن الرسول ﷺ، لما آلت إليه الخلافة بعهد من سليمان، الذي أراد أن يسلم الأمر إلى يد أمينة وصادقة، لعله بذلك يكفر عما ارتكب من آثام في حق الأمة، حيث أن عمر ليس الوريث كما هو متعارف عليه ومعمول به، وحتى أن تصرف سليمان هذا يؤكد ما ذهبنا إليه من قبل، وهو أن المغتصب الأول «للأمر» كان يشعر بالذنب وشعوره هذا هو بحد ذاته إقرار بطبيعة السلطة السياسية في الإسلام، حيث الشورى والاختيار من قبل الشعب صاحب السلطة إن عن طريق ممثلين أو بطريقة مباشرة حسبما يقتضي الواقع وتسمح به الظروف.

رفض عمر بيعة الأسرة المالكة، إن لم توثق بالبيعة العامة، إذ أراد أن يقطع الطريق على نهج الأمويين ورفض تكريس ذلك الواقع وأعلن للملأ أن الأمر أمرهم، يضعوه حيث يشاؤون، وأعاد مركز الخلافة لأصله العربي، وتخلى عن كل المظاهر القيصرية والهرقلية، وسرح الحرس، وركب دابته وأعاد مجوهرات زوجته إلى صندوق مال الخزينة.

((..أيها الناس إني لست بفارض، ولكن منفذ، ولست بمبتدع ولكني متبع، وإن من حولكم من الأمصار والمدن إن هم أطاعوا كما أطعتهم فأنا واليكم، وإن هم أبوّ فلست لكم بوالٍ))[2].

---

[1] السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص411.

[2] المرجع السابق، ص227.

بدون تلك الطريقة التي تتيح لكل الناس أن يمارسوا حقهم في الاختيار لا تكون الإمارة، وعليه هو نفسه أن يترجم رفضها إلى حقيقة ماثلة للعيان، ليعرف العالم كله أن الأمر لأصحابه وبدونهم لا ينفذ قرار[1].

وفوق كل ذلك، وبعد أن تمت البيعة العامة، فقد استخف بالأسرة الحاكمة، إلا أنه أعلن زوال كل الفروقات بينهم وبين عامة الناس.

وأوصلت الملكية الوراثية التي حكمت الدولة العربية الإسلامية إلى مهازل لا تصدق. فالخليفة الأموي يزيد بن عبد الملك بن مروان ((أتى بأربعين شيخاً فشهدوا له أن ما على الخلفاء حساب ولا عذاب))[2].

أجل لقد بلغ الأمر بأبي جعفر المنصور أن قال: ((إنما أنا سلطان الله في أرضه)).

وما إشراك القواد والفقهاء والأعيان في عقد البيعة إلا للمحافظة على الشكليات، لأنهم لم يستطيعوا إنكار المنهج الشوري، ولم يقدروا على مواجهة الجماهير، إلا بتلك الاجتماعات لكبار الأعيان وإن كانت هي في الواقع تكريساً لعهد مسبق أو وصية. وحتى مسألة العهد أضحت مهزلة المهازل فحب الملك وحب الذات دفعهم إلى أن يعهدوا إلى ثلاثة من أبنائهم، كما فعل هارون الرشيد لـ: الأمين والمأمون والمؤتمن.

وقد قسم البلاد بينهم، مما فتح المجال لوقوع الفتن والحروب بين الأخوة المعهود إليهم، لكن رغم ممارسات القهر والتسلط والاستئثار في «الأمر» فإن صوتاً يرتفع

---

[1] السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص136، "إن عمر بن عبد العزيز كان جالساً في بيته وعنده أشراف بني أمية، فقال: ((أتحبوا أن أولي كل رجل منكم جنداً؟ فقال رجل منهم: لم تعرض علينا ما لا تفعله؟ قال: ترون بساطي هذا؟ إني لأعلم أنه يصير إلى بلى وفناء وإني أكره أن تدنسوه بأرجلكم، فكيف أوليكم أعراض المسلمين وأبشارهم؟، قال: ما أنتم وأقصى رجل من المسلمين عندي في هذا الأمر إلا سواء، إلا رجلاً من المسلمين حبسه عني طول المشقة)).

[2] السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص246.

وسط ذلك الجمود ومن بين حلقات القيود الفولاذية، ويعلن حق الأمة وسيادتها على نظامها السياسي وإن الشورى الحرة وحدها، لا الإكراه وانتزاع البيعة عنوة، هي الطريق إلى ممارسة السلطة وتقلد الإمارة.

مالك بن أنس، ولا يجهل أحد موقعه كفقيه وعالم يعلن الخروج على المنصور ويصدر فتوى تقضي باعتبار كل الناس بحل من البيعة التي أخذت بالقهر والإرهاب:

((إنما بايعتم مكرهين وليس على مكره يمين))[1].

وانتقل الاستبداد والاغتصاب إلى قائد الجيش الذي جرد الخليفة إلا من «لقبه» وترك له تصدر الاحتفالات والمناسبات العامة لخلع المزيد من الألقاب على القائد المغتصب من المغتصب، هكذا أصبح الاغتصاب على درجتين. يبدو أن المآسي لم تذكرهم بما يجب أن يكون عليه نظامهم السياسي، بل ذهب بعض الفقهاء أمثال الماوردي وغيره إلى إلباس تلك الممارسات لباساً شرعياً وصياغتها وتقنينها وإضافتها إلى جملة قواعد وأركان النظام السياسي وكأنهم استمرأوا طعم الانحطاط فرأوا من الواجب حفظ نعمه وتصديرها للأجيال اللاحقة وحجتهم، قد حدث ذلك ولم ينكره أحد[2].

---

[1] السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص161.

[2] علي محمد لاغا: الشورى والديمقراطية، ص57.

عرض تاريخي لمسألة الشورى في التاريخ العربي

حين نلقي نظرة على التاريخ العربي يتأكد لنا الإلحاح على أهمية الأمة وكونها أساس السلطة، ونرى التأكيد على العدالة، والتركيز على الشورى، ولكن هل يتوج ذلك بقيام الحكم عبر فترات قليلة أو كثيرة على الشورى، وهل تأسست الشورى في مؤسسة أو مؤسسات؟.

ولقد عرضنا سابقاً للحياة في القبيلة، إبان الطور الجاهلي، وقلنا إن مجلس القبيلة «أو العشيرة» كان أداة التعبير عن رأيها ينظر في أمورها ويختار الشيخ الذي يعتبر الأول بين أقرانه في الكلمة، أما في المجتمعات الحضرية، فهناك مثل اليمن، حيث يوجد مجلس الأسر والعشائر الشريفة، والتي تجمع بين القوة العددية وملكية الأرض، مع إمكان استخدام المحميين والرقيق في فلاحة الأرض، وهذا المجلس هو «الملأ»، ولرئيسه شيء من السلطة الدينية إضافة إلى السلطة السياسية. ويبقى دور الملأ واضحاً يتباين أثره بدرجة إسناده وبإمكانيات الرئيس، ولم تستقر الوراثة في الملأ، وإن وجد هذا في عشيرة أو أسرة نتيجة دور القوى التي تتمثل في الملأ. والمثل الآخر هو الملأ المكي، الذي يتكون من ممثلي أو أشراف العشائر، والذي تأثر تكوينه بالتجارة التي قوت الفردية وأدخلت قوة المال جنب النسب في تقدير الشرف، وتستند قوة الملأ إلى نفوذه الأدبي وإلى رابطة المصلحة وشعور الجميع بدوره في تنظيم النشاط التجاري وفي تقرير الأمور العامة، وكان الدور الأول في الملأ لشخص يجمع بين الشرف والمال والمبادرة[1].

وظهر الإسلام مؤكداً «قرآناً وسنة» على المساواة بين الناس، والإشادة بمفهوم الشورى ورافضاً التقاليد السياسية للحكم المطلق، وإلى إقامة مجتمع موحد يتمايز

---

[1] د. جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، بيروت، دار العلم للملايين، 1968، ج4.

أفراده بالكفاية والعمل، في إطار من الحقوق والواجبات تلغي التسلط والتبعية، وتحقق العدالة الشاملة.

وفي المدينة وضع الرسول ﷺ «صحيفة» أعلنت قيام «الأمة» ودستورها القرآن وسنة الرسول. وكانت الأهداف: العدل، والجهاد، وحفظ كيان الأمة، وتوسيعه، وهنا كانت الأسس الأولى[1].

وقامت مؤسسة الخلافة بعيد وفاة الرسول ﷺ، واستنار القائمون بها بالمبادئ الإسلامية، وكانت أمامهم بعض التقاليد السياسية العربية وكانت فترة الراشدين فترة فتوح سريعة وهجرة واسعة وتوجيه إلى الاستقرار في الأمصار في مراكز للمقاتلة، ووجهت الأمة للجهاد، وكان ما وضع من تنظيمات للعطاء ولإقامة المراكز ولخطوط الإدارة والضرائب متمشياً مع هذا الهدف.

وقد اقتصر النظر في تنظيم المؤسسة السياسية على المدينة مركز الصحابة، وتبينت بعض الخطوط، أولها رفض فكرة الوراثة عملياً في الحكم، والأخذ بفكرة الاختيار أو الانتخاب[2].

وكانت الأمة التي انفجرت في الفتن تمثل صراعاً بين الاتجاهات القبلية والإسلامية، انتهى بخطين الأول نقل السلطة إلى الأمويين في الشام، والثاني بدايات ظهور الأحزاب وخاصة الخوارج والشيعة.

---

[1] محمد حميد الله: مجموعة الوثائق السياسية في عهد النبي والخلافة الراشدة، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1941، ص2 وما بعدها، وانظر د. برهان زريق: الصحيفة، الميثاق، دستور دولة الإسلام في المدينة، دمشق 1996، دار النمير، دار معد.

[2] د. عبد العزيز الدوري: الديمقراطية، في فلسفة الحكم العربي، مجلة المستقبل العربي، بيروت عدد 9، مركز دراسات الوحدة العربية، أيلول 1979، ص60.

انتهت الفتنة وبقيت وحدة الأمة، واستمرت الخلافة في قريش، ثم استؤنفت حركة الجهاد والتوسع، ويلاحظ أن الفترة انتهت دون أن تؤدي إلى تخطيط عملي لمفهوم الشورى في أسلوب الحكم أو في الاختيار.

وأصبحت الخلافة محور الصراع السياسي والفكري، كان صراعاً بين المدينة «المركز الأول للإسلام» باسم الشورى وبين الشام، وصراع بين القبائل الكوفية على أسس قبلية وبين الشام، وصراع بين الأحزاب الإسلامية وبين الأمويين، لتأتي الثورة العباسية وتنقل السلطة إلى أسرة قرشية جديدة وإلى عاصمة جديدة.

إن طبيعة المقاومة التي واجهها الأمويون والقوى التي اعتمدوا عليها دفعهم إلى محاولة فكرة الجبر في السلطة وإلى التأكيد المتزايد على مفهوم الدولة، وقد أفادوا ابتداء من تهيئة الأمة للجهاد زمن الراشدين، وقاموا بالموجة الثانية من الفتوح، ولكن تلك القوى التي تسندهم تقلصت نتيجة العصبية القبلية المحلية وتوسع الحربية، وانتهت الفترة الأموية، ولم تجد الأيديولوجيا الإسلامية مجالاً لأن تتمثل في أي نظم جديدة، بل ثبت الأسلوب الذي برز في الفتنة وهو سبيل الثورة المسلحة للتغيير.

وظهرت بدايات المفاهيم السياسية التي تطورت إلى نظريات فيما بعد، وفي طليعتها فكرة الشورى «انتخاب الخليفة بين أبناء الصحابة – التي نادت بها الثورة الزبيرية، واستمرت لدى الخوارج، الذي وسعوها إلى انتخاب أي عربي ثم أي مسلم فاضل، ويقابل ذلك جعل الإمام مسؤولاً بصورة مباشرة أمام الأمة، واعتبار انحرافه عن المفاهيم الإسلامية سبباً لعزله، وتمثلت الدعوة الشورى في ثورات أخرى في هذه الفترة.

ويقابلها من جهة أخرى فكرة النص على الإمام ليكون سبيل الهداية لدى البعض، وفكرة العائلة المختارة لدى آخرين، واشتراط الجهاد في الحق مع توفر العلم والفضل برأي ثالث[1].

---

[1] د. عبد العزيز الدوري: الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي، ص63.

استقر العمل في الفترة الأموية على أن العاصمة هي التي تبت في أمر الخلافة، أما المعارضة فلم تكن لإصلاح المؤسسات بل لتغيير الأسرة وربما أسلوب الحكم، وهي معارضة قد تكون مقبولة آنئذٍ إن اقتصرت على أبداء الرأي، ولكنها عادة تعبر عن موقفها، متى وجدت السبيل، بالثورة.

ويلاحظ أن الفترة الأموية بدأت، وهناك رأي عام يعبر عن رؤساء القبائل وأشرافها «وخاصة في الشام» وإن الخليفة يحرص على مشاورتهم في الشؤون العامة، وما دام المجتمع يعتبر العشائر وحداته الاجتماعية الأساسية، فإن هنالك نوعاً من حرية الرأي والمشورة وبعض التقييد للسلطة.

ولكن التطور الاجتماعي الاقتصادي حوّل الأشراف إلى أرستقراطية ملاكة، وخلق فجوة بينهم وبين عامة القبائل، وجعل الأشراف يتجهون عادة إلى التعاون مع السلطة. بينما تأثر العامة بالدعوات الحزبية، هذا التطور، مع استمرار التحول الحضري، أضعف الوحدات القبلية وبالتالي قلل تأثيرها دون أن تحل قوى أو مؤسسات جديدة محلها.

وقد أدى التوسع الإسلامي إلى إدخال طرق التجارة العالمية في النطاق الإسلامي، وساعد على نشاط التجارة، وقد أعاد البعض ووسع نشاطه مستعيناً بالوكلاء والموالي، ثم ساعد تحديد عدد المقاتلة من قبل المروانيين على دفع أعداد متزايدة من العرب إلى الاشتغال بالتجارة، وبدت بدايات طبقة متوسطة ساهمت في دعم الثورة العباسية، ولكن دورها بان في العصر العباسي.

وحين يستعرض التطور العملي لمؤسسة الخلافة، يلاحظ أن أسلوب الوصول إلى الحكم اختلف، بين محاولة إقناع رؤساء القبائل والأشراف «خاصة في الشام» وبين اتفاق هؤلاء على مرشح بين أكثر من شخصية طامحة كما حصل في اختيار مروان بن الحكم من قبل الملأ «أو مجلس أشراف اليمانية» في دمشق، وبين نوع من الوراثة، وبين الثورة المسنودة بقوى قبلية، كما فعل يزيد بن الوليد ومروان بن

محمد، وهذا يشعر بأن الأمويين لم يستطيعوا وضع أسس ثابتة وأن المؤسسة السياسية لا تزال موضع تجاذب بين أكثر من اتجاه.

حاول الأمويون التأكيد على فكرة الجبر وأن السلطة بقدر من الله، وإن الخليفة هو خليفة الله «ابتداء من عبد الله» وأن على الناس الطاعة، ولكن قوى واسعة كانت تؤكد حرية الإرادة ومسؤولية الحكام عن أعمالهم، وبينما كان ممثلو الاتجاه الأول يرون الثورة خروجاً على المشيئة فإن الجماعة الثانية كانت ترى الثورة أمراً مشروعاً، بل وواجباً، ضد الحكام إن تجبروا أو انحرفوا.

ويبدو أن الأمويين المتأخرين، بدأوا يتأثرون بأساليب التنظيم الساساني والبيزنطي، وخاصة في الإدارة، وهذه تستند إلى تقاليد بعيدة عن الفكرة الإسلامية، وتتجه نحو التسلط مما ساعد على إثارة النقمة[1].

وقامت الثورة العباسية باسم العودة إلى الكتاب والسنة، وإحياء العدل والمساواة وإعطاء الفيء لأهله، ولعلها وجدت استجابة من بعض قوى المعارضة، ولكنها لم تفلح في إقامة مؤسسات تحقق المفاهيم الإسلامية، ويلاحظ ابتداء أن العباسيين أسدوا سلطانهم إلى مبدأ القرابة من الرسول ﷺ، ونادوا بفكرة العائلة المختارة المطهرة من الرجس، ورفضوا مبدأ الانتخاب، وأكدوا أن الخليفة ظل الله في الأرض، وليس للناس إلا الطاعة. كما تأثرت الخلافة العباسية بمفاهيم الحكم الساساني، وبعدت أكثر فأكثر عن مفهوم الشورى، واتجهت نحو الحكم المطلق.

وقد لا يعني مثل هذا الاتجاه القبول بالضرورة، وفعلاً واجه العباسيون ثورات عدة إضافة إلى نشاط الحركات السرية، ولكن التطورات ساعدت على التحول الذي أدى إلى إفراغ مفهوم الخلافة من فحواه الحقيقي وانعكاس ذلك في النظرية.

---

[1] هاملتون جب: دراسات في حضارة لإسلام، 1974، ص 45-46، أحمد بن يحيى بن جابر بن داود **البَلَاذُري**: جمل من أنساب الأشراف، القاهرة، دار المعارف، 1959، ج4، ص62-64، ج5، ص128، 129، 132، 149، 150، الطبري، س2، ص467-468، 472، 473، 576، أنطوان صالحاني اليسوعي: نقائض جرير والأخطل، ص12 وما بعدها.

أنهى العباسيون فكرة أن الأمة هي الجيش، وأحدثوا جيشاً نظامياً من العرب والفرس مع شيء من التوازن اختل حين فتحت بغداد من قبل جيش خراساني غريب في الفتنة بين الأمين و المأمون، وبقيت بعض القبائل في الديوان، ولكنها أسقطت نهائياً أيام المعتصم، ورافق هذه الضربة للعرب في الحياة العامة اتخاذ المماليك الأتراك أساس الجيش. وبذلك بدت الخلافة دون قاعدة وفرضت سلطتها على الأمة بقوة غريبة ما لبثت أن حددت أسسها[1].

وبالغ العباسيون في رفع منزلة الخليفة، وادعوا للخلافة مزايا وصفات جعلتها في مستوى يتعذر بلوغه، وبالتالي يتعذر توفره في أي مرشح. وحاولوا الاستناد إلى الفقهاء، فنظموا القضاء وأحدثوا منصب قاضي القضاة، وأرادوا بذلك تكوين مؤسسة دينية يسيطرون عليها، وهذه هي المؤسسة الإسلامية التي أسدتهم إلى حد كبير، ولكنهم تدخلوا في أمور القائد منذ فرضوا الاعتزال وأحدثوا فجوة بينهم وبين جمهور الفقهاء، ورغم تجدد المحاولة في القرن الرابع/الخامس للهجرة، إلا أن ذلك كان مؤقتاً، واتجه الفقهاء لاتخاذ طريقهم المستقل مع التأكيد على فكرة وحدة الأمة التي تجلت بمرور الزمن من ناحية ثقافية وحضارية، وهذا أثر بدوره على النظرية التي استمرت ترى في الخلافة رمز هذه الوحدة.

ومن جهة أخرى برزت فئة التجار ونشطت فعالياتها ووجدت كل تشجيع من العباسيين، والجار يهمهم الاستقرار، فصاروا أعوان السلطة وسندها المالي في الأزمات، ولكنهم لم يلعبوا دوراً يذكر في الحياة العامة، ولعل ذلك ناشئ عن أن دور ازدهار التجارة والصيرفة رافق فترة ضعف الخلافة وتقلص سلطانها في القرن الثالث/الرابع للهجرة.

هذا وإذا لاحظنا التطور الاقتصادي الاجتماعي الذي أدى إلى تحول كبير في المجتمع وظهور تباين اجتماعي بين فئة التجار وأرباب الصنائع من جهة والعامة

---

[1] د. عبد العزيز الدوري: الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي، ص64.

من جهة أخرى، أدركنا سبب نشاط الحركات السرية بين العامة، وقبول الأخرى بالسلطة بأي شكل.

لننظر إلى تطور المؤسسة السياسية، فقد كانت الوراثة أساس الحكم، في العصر العباسي الأول، ولكن يشوبها العهد لأكثر من واحد، مما أدى إلى ملابسات أو اصطدام بين الأخوة، وهذا الاتجاه كان وراء الفتنة بين الأمين والمأمون، وعاملاً خطيراً في التآمر على المتوكل وقتله.

وفي حالة وفاة الخليفة دون عهد تحكمت القوى القائمة من جند وكتّاب في اختيار خليفة وفي تدهور المؤسسة، فلما توفي "الواثق"/232هـ-847م/دون عهد، عقد مجلس بين الوزير وقاضي القضاة، واثنين من الكتاب واثنين من قادة الأتراك لاختيار خليفة، وكان الرأي المؤثر للعسكريين، واختير المتوكل، وبعد مقتل "المتوكل" تحكم القادة الأتراك في تنصيب الخلفاء وعزلهم، والتنكيل بهم، وحين انتعشت الخلافة في الثلث الأخير من القرن الثالث وتوفي المكتفي/295هـ-908م/دون عهد واضح، تشاور الوزير ورؤساء الكتاب واختاروا المقتدر.

ولما عاد الجند للتدخل في أمور الخلافة نتيجة الأزمة المالية والإدارية، زمن المقتدر، اصطدموا بالخليفة وقتلوه، ونصبوا أخاه القاهر. ثم خلعوه واختاروا الراضي، الذي عجز عن تسيير الأمور فأحدث منصب أمير الأمراء لقائد الجيش، وسلمت السلطة إليه/سنة 324هـ-936م/، ولما توفي الراضي عقد مجلس برئاسة الوزير، حضره كل وزير وكاتب، إضافة إلى الأشراف العلويين والعباسيين والقضاة والوجوه بإشراف كاتب أمير الأمراء ليختاروا خليفة. فرشحوا من عرفوا أن أمير الأمراء يريده وهو المتقي/329هـ-940م/ولما اختلف هذا مع الأمير خلعه وعين غيره.

وجاء الغزو البويهي/334هـ-946م/وصارت السلطة للأمير البويهي يتحكم حتى في اختيار الخلفاء وفي عزلهم أحياناً، ولم يكن للخليفة سلطة فعلية، واتجه للتأكيد على النواحي الدينية، محاولاً أن يسند نفسه بالوعاظ والفقهاء وأئمة المساجد.

ومنذ القرن الثالث الهجري، ونتيجة للدعوة العباسية المستمرة، صار الخليفة مصدر كل سلطة شرعية، فكان الأمراء الذين كونوا إمارات مستقلة عملياً يطلبون عهداً من الخليفة ليكتسبوا شرعية بنظر الناس، والآن صار البويهيون يطلبون عهداً من الخليفة يخولهم السلطات العامة للغرض نفسه، وهو لا سلطة له. ولئن اتخذ البويهيون لقب أمير الأمراء وملك، لم يقروا أصلاً بإمامة العباسيين، فإن السلاجقة اتخذوا لقب سلطان واعترفوا بهذه الإمامة، ولكنهم تركوا الخليفة دون سلطات، وكانوا بنفس الوقت حريصين على العهد[1].

وهكذا فشل العباسيون بدورهم في إقامة مؤسسات عامة تعبر عن المفاهيم الإسلامية، وأوجدوا فجوة واسعة بينهم وبين الأمة، وانحدروا بالخلافة إلى ظل من سلطتها، ولم يبقوا أثراً للشورى أو الاختيار، والخلافة في انحدارها، وفي ظل هذه الأوضاع، أثرت على الفقهاء «في حرصهم على الشرعية» ليوفقوا بين المفاهيم الإسلامية، وبين أوضاع الخفة على ما في ذلك من تناقض كبير.

بعد هذا، يمكن الإشارة إلى حالات مفردة تظهر فيها الشورى في مجلس جنب الرئيس للنظر في الشؤون العامة، مثل هيئة الخمسين لدى الموحدين في بدئهم، ومثل مجلس العندانية لدى قرامطة البحرين يرأسه السيد الرئيس، ومثل مجلس المشايخ لدى الإباضيين في المغرب الأوسط[2]، يؤكد شرعية الخلافة تاريخياً، وأن يثبت أهمية وحدة الأمة، وتجنب الفتنة، وحفظ الشريعة، وإظهار مفهوم العدالة، ولعل الإشارة إلى أبرز من تناول النظرية السياسية تكشف عن تدرج هذه النظرية.

---

[1] أنظر د. عبد العزيز الدوري، النظم الإسلامية، بغداد، مطبعة نجيب، 1950، ص45- 71، د. الدوري: دراسات في العصور العباسية المتأخرة، ص207، وما بعدها وص247 وما بعدها.

H. A. R. Gibb: Government and Islam under the early Abbasids. L'Elaboration de l'Islam, 1961, p115 off.

2 –J F P Hopkins: Medieval Muslim Government In Barbary until the sixth century of the Hijra, London, Luzac, 1958, p 38 off.

يأتي أبو يوسف/182هـ-798م/في أوائل من كتب، وما يورده مقدمة **كتاب الخراج** هو مجموعة آراء ونصائح، وهو يذكر أن الإمام خليفة الله في أرضه، وأن طاعته واجبة، ولكنه يؤكد واجبه في إقامة الحدود ورد الحقوق إلى أهلها واتباع الشرع وتوفير العدل، وهو لا يفتأ يؤكد بما يورد من أحاديث، على العدل والأخذ بالحق. ومع أن الإمام ليس مسؤولاً أمام الناس، إلا أن "أبا يوسف" ينصحه بالاستماع إلى آرائهم، كما يورد أخباراً تؤكد حق الرعية في نقد ولاة الأمر وضرورة الشورى لهم.

ومع أن "أبا يوسف" يورد حديثاً مفاده أن ليس من السنة شهر السلاح على الإمام، إلا أنه يورد حديثاً يفيد أن الناس إذا أرادوا المنكر فلم يغيروه يعمهم الله بعقابه.

ويلاحظ أن "أبا يوسف" أراد أن يجعل من فترة الراشدين «ومن سيرة عمر بن عبد العزيز» المثل في الشورى، وفي تأكيد المساواة، وفي توفير العدل، لذا فهو يؤكد على إحياء السنن التي سنها القوم الصالحون، ويبدو أنه لاحظ أثر التقاليد الإمبراطورية والاتجاه الاستبدادي فأراد التحذير والتأكيد على المفاهيم الإسلامية[1].

تبدو خطوط النظرية السياسية في القرن الثالث، وتتضح في القرن الرابع والخامس للهجرة، وتبدأ المناقشة حول الإمامة وضرورتها عقلاً أو شرعاً، بين من يرى وجوبها شرعاً بالإجماع «أهل السنة مثلاً» أو عقلاً «المعتزلة» وترى قلة عدم وجوب المنصب رأساً مثل بعض الخوارج «المنجدات» وبعض المعتزلة "أبو بكر الأصم"، ويرون أن الأمة إذا تواطأت على العدل وتنفيذ الشرع لم تحتج إلى إمام.

ثم يأتي الخلاف حول طريقة نصب الإمام، بين أهل الاختيار، وبين من يرى النص، وبذلك لا تكون الإمامة واجباً للأمة «الإمامية، الإسماعيلية[2]».

---

[1] أبي يوسف يعقوب إبراهيم الأنصاري: الخراج، القاهرة، بولاق، المطبعة السلفية، 1352هـ، ط2، ص3-8.

[2] الإمام عبد القاهر البغدادي: أصول الدين، استانبول، مطبعة الدولة، 1928، ص271، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي موسى **الأشعري**: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين،

يعرض "الماوردي"/ت 450هـ-1058م/نظرية أهل السنة، وهي ليست آراء نظرية مستقاة من القرآن والحديث، بل تستند إلى تفسير المصدرين وإرث فترة الراشدين بضوء التطورات السياسية، بالاستناد إلى مبدأ حجية الإجماع، وقد رجع إلى فقهاء المذاهب الأربعة، إضافة إلى التنزيل، وكذا العرف مع الأحكام السلطانية، كتب الماوردي بطلب من السلطة للدفاع عن شرعية الخلافة العباسية ولإعادة النفوذ والسلطة إليها بكل سبل في وجهة البويهيين والسلاجقة[1].

يرى "الماوردي" أن الإمامة بالاختيار أو بالعهد من الإمام السابق، ومبدأ الاختيار يؤيده كل أهل السنة تقريباً والمعتزلة، وهو رأي الخوارج، والاختيار يقوم به أهل الحل والعقد، وهم برأي الماوردي الفقهاء وكل الوجهاء الذين لهم سلطة بشكل أو بآخر، ويتعذر تجاوزهم، ويشار إليهم لدى فقهاء آخرين بفضلاء الأمة "الباقلاني" وعلماء الأمة «القلانسي»، وانظر لأهمية دورهم، يضع الماوردي شروطاً يلزم توفرها فيهم. وهي العدالة الجامعة، والعلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة، وأخيراً الرأي والحكمة لاختيار من هو أصلح وأعرف بالتدبير. ومع ذلك لا يعرف من هم أهل الحل والعقد[2].

وترد مسألة تنظيم الاختيار والحد الأدنى من المؤهلين للقيام بذلك، والماوردي لم يحدد أي أسلوب للاختيار، وأما عدد أهل اختيار ففيه اختلاف، فهناك من يرى مشاركة جميع أهل الحل والعقد، دون تحديد «مثل القلانسي وأبو يعلى الفراء» وهذا لا يقره الماوردي والباقلاني/ 403هـ-1013م/لأن اجتماعهم

القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1969، ط2، ريتر، ص460، القاضي عبد الجبار الهمذاني: المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد، 1960، ج2، ف1، ص415.

[1] د. عبد العزيز الدوري: الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي، ص61.

[2] الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، القاهرة، مطبعة الوطن، 1298هـ، ص6، محمد بن الطيب أبو بكر **الباقلاني**: التمهيد، القاهرة، دار الفكر العربي، 1947، ص178.

بصقع واحد وإبقائهم على البيعة لرجل واحد متعذر وممتنع، لذا يتجه الرأي إلى الاقتصار على الموجودين في بلد الإمام، وليس هناك كما يقول "الماوردي" سبباً لتفضيلهم، ولكن العرف جعل ذلك لأنهم أسرع لمعرفة الأخبار، ولأن من يصلح عادة للإمامة موجود هناك[1].

ويرى "القلانسي" أن الإمامة تنعقد بعلماء الأمة في بلد الإمام دون تحديد بعدد، ولكن نطاق الاختيار عند الأغلب محدود، وبحضور السوابق أو الاستنتاج الفقهي يمكن أن يكون ثلاثة أو خمسة أو ستة.

ويصل الأمر عند الماوردي والأشعري/330هـ-942م/والباقلاني والجويني إلى أن واحداً يكفي في بيعة الإمام إذا كانت الشروط متوفرة[2].

وللإمام أن يعهد، فله أن يشكل مجلساً من المؤهلين يختار إماماً بعده، وله أن يعهد إلى شخص بعده، وهنا نجد البغدادي/429هـ-1038م/يرفض الوراثة، ولكنه يقبل بوصية الإمام إن توفرت الشروط «وهذا رأي الباقلاني باعتبار كل الأمة في إدارة شؤونها» ويبين أن بعض المعتزلة والمرجئة والخوارج يرون مثل هذه الوصية صحيحة وجائزة غير واجبة[3].

و"الماوردي"، الذي يعرف واقع سير الخلافة، يركز على العهد ويشير إلى الاختلاف بين من لا يقر العهد، إلا إذا شاور أهل الاختيار ووافقوا، ومن يقره دون

---

[1] البغدادي: أصول الدين، استانبول، مطبعة الدولة، 1928، ص178-179، 281، أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1966، ص13-24. الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، القاهرة: مطبعة الوطن، 1298هـ، ص6-7.

[2] أنظر الباقلاني، التمهيد، ص178-179، إمام الحرمين أبو المعالي **الجويني**: الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، القاهرة، الخانجي، 1950، ص424-425، الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1969، ص460.

[3] البغدادي: أصول الدين، ص283. الباقلاني: التمهيد، ص180.

ذلك، وهذا رأيه ورأي أبي يعلى/458هـ-1065م/، كما يشير إلى تباين الآراء إذا كان المعهود له ولداً أو ولداً دون أن يبدي رأياً.

وهو يقدر أن هذه المناقشات نظرية، ولكنه في واقعيته يرى دور الاختيار في حالة الشعور أو أسر الإمام في ظروف معينة[1].

ويلاحظ "الماوردي" التسلط على الخلافة «من قبل البويهيين» وأثره في نقص التصرف، أو فقدان الخلافة لسلطاتها الفعلية ويسمي ذلك الحجر، وهو في حرص الشرعية يحاول التسوية ويرى أن المستبد إذا كانت أفعاله جارية على أحكام الشرع ومقتضى العدل، وإذا لم يتظاهر بمعصية جاز إقراره، «فلا يقف من الأمور الدينية ما يعود بفساد الأمة»، وإذا كان الأمر عكس ذلك، فهو يطلب من الخليفة «أن يستنفر من يزيل تغلبه» وبهذا يقدم تسوية خطيرة.

بعد هذا فأمام استيلاء أمراء على ولاية تابعة للخليفة أو على أراض جديدة، وتفردهم بالسلطة، يأتي الماوردي بتسوية ترضي الطرفين وتحقق المصلحة في تقديره، فالخليفة يقر سلطة الأمير، والأمير يعترف بالخليفة ويعد بتطبيق الشرع، وبذلك يجعل سلطته مشروعة، وهذه هي إمارة الاستيلاء «فيكون الأمير مستبداً بالسياسة والتدبير، والخليفة بإذنه منفذاً لأحكام الدين»، ويبرر ذلك بالضرورة وبالخوف من انتشار المصالح العامة[2].

وهكذا يحاول "الماوردي" أن يجد سبيلاً يوفق بين الشرعية وبين حالات التسلط على الخلافة، وفقدانها مهام أساسية في الإدارة والحكم، وهو اتجاه تابعه

---

[1] الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص10، أبو يعلى الفراء: الأحكام السلطانية، ص25.

[2] الماوردي الأحكام السلطانية...، ص19-20، ص33، د. رضوان السيد: النظرية السياسية للماوردي، هاملتون جب: في دراسات حضارة الإسلام، بيروت، دار العلم للملايين، 1964.
Henri Laoust: La pensee et l'action politiques d'al—Mawardi (R.E.I. 1968), p92.

من جاء بعده، إلى حد ألغى محتوى الخلافة وأبقى لها هيكلاً شكلياً يتناقض بصورة حادة مع السلطات الشاملة للخلافة كما يعرضها في نظريته.

هذا التركيز في النظرية على الإمامة وعلى أهميتها الكبرى، يصحبه عند "الماوردي" التأكيد على مؤهلات الإمام ومثاليتها من عدالة جامعة، وعلم يؤدي إلى الاجتهاد، وسلامة الحواس، والرأي المفضي إلى سياسة الرعية، وتدبير المصالح، والشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيعة وجهاد العدو إضافة إلى النسب القرشي[1]، وهي مؤهلات تشير إلى نوع من البشر، وتركيز على دور الفرد وتبرز الفجوة بين الواقع والمثال، ولكنها تتمشى مع هذا التركيز على صلاحيات الخليفة وشمولها.

ويناقش "الماوردي" ما يخرج الإمام من الإمامة، ويراه الجرح في عدالته بسبب الفسق «الهوى» والتأول على خلاف الحق، ونقص في الجسم يحد قدرته، ونقص التصرف بالقهر وهو لا ينكر حق الرعية في رفض طاعة الإمام الجائر ولكنه لا يوضح الأسلوب[2].

ويذهب "الباقلاني" إلى ما يشبه ذلك، فيذكر أن الكفر بعد إيمان سبب لخلع الإمام، ويضيف ومنها عند كثير من الناس سفه وظلمة.. وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود، كما يرى نقص الحواس والجنون سبباً لخلعه، ثم يستدرك بأن الجمهور من أصحابه لا يرون الفسق موجباً لخلع الإمام، بل يكتفي بوعظه مع ترك طاعته فيما يدعو إليه من معاصي[3].

[1] الماوردي: الأحكام السلطانية، ص6، الباقلاني: التمهيد، ص181 وما بعدها.

[2] د. عبد العزيز الدوري: الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي، ص68.

[3] الباقلاني: التمهيد، ص186-187، الماوردي: الأحكام السلطانية، ص17 وما بعدها، الأشعري: مقالات الاسلاميين، ص464-465.

ويرى "الجويني"/478هـ-1085م/أنه لا يجوز خلع الإمام من غير حدث وتغيير أموره، أما إذا فسق وفجر وخرج عن سمة الإمامة فانخلاعه من غير خلع ممكن، وإذا لم يكن خلعه فتقويمه ما أمكن ويضيف أن هذا اجتهاد[1].

و"الماوردي" في حرصه على وحدة الأمة لا يجيز وجود إمامين "وكذا الباقلاني وأبو يعلى والقاضي عبد الجبار" بينما يجيز ذلك "البغدادي والأشعري والجويني"، وذلك في أراض متباعدة تمنع النجدة[2].

وهكذا يتبين أن "الماوردي" لا يزال يؤكد فكرة الانتخاب كأساس للإمامة، مع ميله للعهد في الظروف القائمة، ويؤكد حق الأمة في عدم طاعة الإمام الجائر دون التصريح بالثورة، ولا يجد من الضوابط إلا اتباع الشرع وتحقيق العدل ويذهب إلى تسويات لضمان اتباع الشرع وتأكيده وحدة الأمة.

وكان في واقعية "الماوردي" وشرعية الخلافة تمهيد لرأي "الغزالي"، وبينما اتجه الماوردي إلى التأكيد على تقوية سلطات الخليفة ومزاياه في وجه البويهيين، وإلى تفصيل العهد، لاحظ "الغزالي" القوة للسلاجقة، ورأى في الاختيار الطريق الطبيعي ولكنه حدد ذلك بضوء ظروف عصره.

و"الغزالي" في شروط الإمامة وأسلوب الوصول إليها لا يختلف ظاهراً عن الماوردي، فالمؤهلات من خلقية ومكتسبة، وعلو الخبرة والكفاية والورع والعلم، لا تزال مثالية. والإمامة هي مصدر الشرعية ورمز وحدة الأمة. وهو يرى الاختيار

[1] الجويني: الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص4-6.

[2] الماوردي: الأحكام السلطانية، ص9، الجويني: المرجع السابق، ص425، القاضي عبدالجبار الهمداني، المغني في ابواب التوحيد والعدل، ج20، ق1، ص243-245.

أساس الإمامة، ولكنه يبين أن الاتفاق العام لم يحصل أبداً وأن الوصول إلى اتفاق أهل الحل والعقد غير وارد[1].

والإمامة لها هدف واحدة الأمة، وهذا يفترض وجود قوة فعالة «شوكة» تسنده وبيعة الإمام من قبل ذي شوكة تجلب ولاء أكثر الناس الذين يهم رأيهم في فترة ما، وهو يقول: ((التفويض من رجل ذي شوكة يقتضي انقياده وتفويضه متابعة الآخرين ومبادرتهم إلى البيعة... لأن المقصود أن تجتمع شتات الآراء لشخص مطاع وقد صار الإمام بمبايعة هذا المطاع مطاعاً)).

و"الغزالي" لذلك يرضى باختيار الإمام من واحد إن كان ذا شوكة مطاعاً، ويقول: ((والذي نختاره أن يكتفي بشخص واحد يعقد البيعة للإمام إذا كان ذلك الواحد مطاعاً ذا شوكة لا تطال... إذ موافقته موافقة الجماهير)).

ثم يبين أنه إذا لم يحصل هذا بواحد، وتطلّب اثنين أو ثلاثة تلزم المشاورة بينهم والاتفاق، والمهم ليس عدد من يشارك في الاختيار بل الشوكة التي تتهيأ للإمام بهذه البيعة[2].

ويبين "الغزالي" أن هذا الاختيار لا يتحقق بحيلة بشرية بل هي نعمة يتفضل الله بها على من يشاء.

فظاهره اختيار بشري، ولكنه في الحق «رزق» يضفيه الله وهو «لطف» منه. و"الغزالي" يقرر بعد ذلك أن هذا ليس مسامحة عن الاختيار، ولكن

---

[1] أبو حامد الغزالي: فضائح الباطنية، ص181، أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص361، 364.

[2] أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص215-265، أبو حامد الغزالي: فضائح الباطنية، ص176-177.

Henri Laoust: La politique de Gazali, p177 off.

الضرورات تبيح المحظورات[1]، وهو في ذلك يخشى الفتنة، إذ بغياب إمام مشروع تبقى المصالح العامة دون أساس شرعي «غياب الإمام يعني نهاية القضاء، واستحالة احترام الحدود أو ضمان حقوق الأفراد وفق الشرع».

ومع أن "الغزالي" يؤكد أن طاعة الإمام لا تجب إلا إذا حكم وفق الشرع، وإن لا طاعة في معصية اللّه، ومع تأكيد على العدل، فإنه يرى أن الشروط إن فقدت في الإمام وجب خلعه من غير فتنة، وإذا لم يكن ذلك إلا بالقتال لزمت طاعته فذلك أفضل من الفتنة[2].

وهذا الخوف من الفتنة له أثره في تحديد صلات الخلافة بالسلطنة، فالقوة الفعلية في مناطق مختلفة للسلاطين والملوك، ولا يمكن منازعتها أو محاولة القضاء عليها لأن ذلك يورث الفتنة والاضطراب.

وبالاعتراف بسيادة الخليفة من قبل السلطان «التفويض» وبإقرار السلطة من قبل الخليفة تأتي التسوية التي لا تبقي للخليفة سلطة، و"الغزالي" لذلك حريص على نصح السلاطين وعلى التأكيد على العدل، وعلى ضرورة الاستماع إلى العلماء الصالحين، فاللّه اختار الملوك لصلاح معايش الناس ولذا تجب طاعتهم ولا تجوز معصيتهم[3].

وبعد سقوط الخلافة العباسية في بغداد، وإقامة المماليك شبح خليفة، لم يلتفت إليه، وانتقل الثقل في النظرية إلى السلطان، مع التأكيد على الطاعة له خوف الفتنة، كما هو الشأن عند ابن جماعة.

[1] أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص361.

[2] المرجع السابق، ص216-217، الغزالي: فضائح الباطنية، ص206-208.

[3] أبو حامد الغزالي: التبر المسبوك في نصيحة الملوك، ص13-14، 18، 44.
Henri Laoust: La politique de Gazali, p230 off.

يكرر "ابن جماعة"/733هـ-1333م/ابتداء النظرية السنية في الاختيار، بل ويوسع نطاق أهل الحل والعقد ليشمل الأمراء والرؤساء ووجوه الناس، ولكن هذا لا يعدو مراعاة المبدأ شكلاً.

فهو يؤكد على الطاعة المطلقة للسلطان «ظل الله في الأرض» في العدل والجور تحاشياً للفتن.

وهو يجرد الإمامة عملياً من كل محتوى حين يتحدث عن الإمامة القهرية، وتعني قهر صاحب الشوكة، إذ يقول: ((فإن خلا الوقت من إمام فتصدى لها من هو ليس أهلها، وقهر الناس بشوكته وجنوده، بغير بيعة أو استخلاف، انعقدت بيعته ولزمت طاعته في سبيل انتظام شمل المسلمين وجمع كلمتهم، ولا يقدح في ذلك كونه جاهلاً أو فاسقاً في الأصح))[1] .

و"ابن جماعة" لا يبقي للإمامة أي دور، ولكنه مع ذلك يبقي شكلية التقليد «كعرف الملوك والسلاطين في زماننا»، ولهؤلاء الملوك والسلاطين كل السلطة، فلهم تقليد القضاة والولاة وتدبير الجيوش واستيفاء الأموال.

وتعبيراً عن هذا الواقع، يذهب "ابن جماعة" إلى إضفاء مرايا عالية على السلاطين ويبين أنه يعتبر في السلطان ما يعتبر في الخليفة عدا النسب القرشي، وهكذا وضعهم في سوية الأفراد الخوارق، وابن جماعة لا يعدو بتبرير الأوضاع حين يجعل التغلب أو القهر أساساً مشروعاً للسلطان، وليس لديه إلا الإشارة بالتماس المشورة من العلماء الناصحين[2].

وفي هذه الفترة كتب "ابن تيمية"/ت728هـ-1328م/بعقلية أكثر تحرراً من النظرية السنية الموروثة، فقد عاد إلى المنابع الأولى «القرآن والسنة » ووضع آراءه، و"ابن تيمية" لا يرى أن تكون الولاية مقصورة على أسرة أو عشيرة، بل أن كل مؤمن

---

[1] أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بدر الدين الله **ابن جماعة**: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، في Ars Islamic VI، الإسكندرية دار الكتب البلدية، 1948، ص357.

[2] المرجع السابق، ص359، 361، 363، 364.

يصلح لها، وهو لا يرى من المعقول أو المشروع أن يفترض في رئيس الدولة مجموعة مثلى من الصفات الجسمية والفكرية والخلقية، كما في النظرية، ويرى أنه لا يجوز أن يطلب منه أكثر مما ينتظر من الشاهد العدل.

وهو يرفض فكرة الانتخاب من قبل جماعة من العلماء على أساس أنه لم يوجد مثل هذا الانتخاب، ويرى أن ولي الأمر يختار من قبل أهل الشوكة، وبالتالي وبتأثيرهم تعلن كل الجماعة بيعتها له. ولكن الشوكة لا تعني عنده القوة العادية، بل إن أهل الشوكة عنده هم كل الأشخاص الذين يتمتعون باحترام وطاعة فئات الجماعة، بصرف النظر عن مهنهم ومراكزهم في الحياة، و"ابن تيمية" يرى الدولة مؤسسة تعاونية لتحقيق مصلحة الجماعة «فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض»، ولذا يجب على ولي الأمر أن يولي كل عمل أفضل من يصلح له، وهو يرى أن الولاية أمانة يجب أداؤها، ويورد الحديث: ((كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته)).

وكل الوظائف العامة عنده ولايات، ويضع لها شرطين: الأمانة «وترجع إلى خشية الله) والقوة «في كل ولاية بحسبها».

والأمانة عنده تعني العدالة وضمان حقوق الأفراد، كما أن الطاعة تعتمد مباشرة على تنفيذ الواجبات وتعني الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، و"ابن تيمية" لا يفكر بإمامة عامة للأمة، ولذا يمكن أن يكون هناك أي عدد من ولاة الأمر، والجماعة الإسلامية كما تبدو في كتاب السياسة الشرعية ليست إلا اتحاداً طبيعياً لمجموعة دول[1].

و"ابن تيمية" يبين أن البيعة تفرض الطاعة، ولكن الطاعة لا تعني الخضوع السلبي، بل تتطلب وضعاً يشارك فيه الكل في حياة الجماعة وفي تسيير أمور الدولة بالتعاون، فالدولة مؤسسة يسعى فيها ولي الأمر وشعبه لتحقيق مقاصد الشريعة،

---

[1] د. عبد العزيز الدوري: الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي، ص71.

ولذا فالمشاورة من الأمور الأساسية وبدونها يتعذر تعاون الجماعة، والشورى لذلك تكتسب عنده خاصة وشمولاً.

ويجب أن لا يقتصر ولي الأمر على مشاورة العلماء، بل يرجع إلى كل ممثلي الفئات الاجتماعية.

و"ابن تيمية" يجيز عصيان ولاة الأمر حين تصدر عنهم قرارات ضد الشريعة فيما استند إلى نص من القرآن أو الحديث أو إجماع السلف، ولكن يميز بين العصيان وبين حمل السلاح ضد ولي الأمر، إذ لا يرى حمل السلاح ما دام الولي يصلي، لأنه يرى شراً في رفع السلاح أكثر من أي نفع[1].

بعد هذا لا بد من الإشارة إلى آراء أخرى، فالخوارج يرون الإمامة بالاختيار، وقد أكدوا منذ نشأتهم الأولى على الشورى في الحكم، وهم يرفضون فكرة النسب القرشي، ويرون أن أي عربي فاضل ثم أي مسلم فاضل يمكن أن يتولاها.

وترتبط الإمامة عند الخوارج أساساً بالعدالة والسير وفق الشرع، وأي خروج عن ذلك يفقد الإمام منزلته ويجب عزله بالقوة إن لزم، وتتوفر معلومات أوفى عن الإباضية من الخوارج، الذين كونوا دولاً في شمالي أفريقيا وفي عمان.

وكان الإمام «في كياناتهم في شمالي أفريقيا» يختار عادة من مجلس من المشايخ والوجهاء، أو مجتهدي الأمة «وقد يسمون أهل الشورى أو أهل الحل والعقد» ثم يعلن اسمه، وقد يكون الاختيار في نطاق قبيلة أو أسرة، نتيجة الأوضاع العملية، ويبقى الأساس الانتخاب، وإذا انحرف البعض أو خرج على مبادئهم يمكن عزله، والمشايخ يقررون ذلك، ونادى البعض بضرورة وجود جماعة يسترشد الإمام برأيها ولا يقطع أمراً إلا بمشورتها، والعرف عند الإباضية يسمح بوجود عدة أئمة في

---

[1] ابن تيمية: السياسة الشرعية، القاهرة، دار الكتاب العربي، 1901، ص16، 24، 161، 157، 158، أبو العباس الرملي: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ج2، ص86-88.
Henri Laoust: Le Traité de droit public d'Ibn Taimïya, Beirut, 1948.

بلاد مختلفة نتيجة التباعد أو وجود يخشى بأسه بين كياناتهم، فقد كان إمام في تاهرت «المغرب الأوسط» وفي طرابلس في الوقت نفسه، وكذا في عمان، ومع ذلك كان الاتجاه نحو إمامة عامة قائماً لديهم، وطبق فعلاً لفترة قصيرة في أواخر القرن الثاني للهجرة أيام الإمامة الرسمية. وفي عمان كان الأمراء الإباضيين ينتخبهم أهل البلاد ولا يعينهم الإمام الرسمي في المغرب في فترة الاعتراف به إماماً للكل، وهذا يبين مدى التأكيد على الانتخاب.

وفي فترة الرسميين الأولى، كان الاتجاه إلى جعل الاختيار لمجلس من ستة يرشحهم الإمام للبيعة[1].

ويتفق المعتزلة مع الخوارج في التأكيد على الإمام العادل، وعلى واجب الأمة في تنحية الإمام الجائر، وكان المعتزلة الأولون لا يشترطون النسب القرشي، ولكن المتأخرين قالوا بعدم جواز غير القرشي إن توفر القرشي[2].

والإمامة عند المعتزلة بالاختيار، ويشترط في العاقدين أن يكونوا من أهل السنة والدين، ومن يوثق بنصيحته وسعيه في المصالح، والاتجاه الأعم لديهم أنه إذا توفر ستة من هؤلاء وكانوا من أهل الرأي والفضل أمكن أن يرشحوا إماماً من بينهم. وقال بعضهم يمكن أن يكونوا خمسة (وهذا يستند إلى ما فهموا من سوابق فترة الراشدين)[3].

---

[1] د. عبد العزيز الدوري: النظم الإسلامية، ص85 وما بعدها.

د. محمود إسماعيل: الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري، ص191-202.

عوض خليفات، نشأة الحركة الإباضية، عمان، 1978.

Dr. Elie A. Salem: Political Theory and Institutions of the Khawārij.

[2] القاضي عبد الجبار الهمذاني: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج2، ق2، ص17، الأشعري: مقالات الاسلاميين، ص125.

[3] القاضي عبد الجبار الهمذاني: المرجع السابق، ج2، ق1، ص276، 252، وما بعدها 256-257.

وهـم حـذرون في أمـر العهـد، فقـد أجـازه بعضـهم حـين يتـوفر شـخص لا مسـاوئ لـه في المـؤهلات وشـهر بفضـله وسـابقته وكانـت هنالـك ضـرورة قـاهرة «كـالخطر» ورفـض الـبعض الآخـر ذلـك "كالجمـائي" إلا إذا اقـترن العهـد برضـا الجماعة. وهم يلاحظون أن المعتمد فيمن يختارهم أهل بلد الإمام، وإن لم يسبقوا إلى ذلك لزم غيرهم من أهل البلاد أن يعقدوا لمن وجوده صالحاً[1].

وطاعة الإمام واجبة ليس فيه معصية من إقدام على محظور أو محرم، وبعكس ذلك تجب مخالفته، وهـم يـرون أن مـن يصلح للإمامـة يجـب أن يكـون عـادلاً، وإن الفسـق يوجـب تنحيـة الإمـام، ولا فـرق بـين الفسـق بالتأويـل وبـين الفسـق بأفعـال الجـوارح. وهكـذا فـإن إمامـة الفاسـق لا تجـوز حتـى إذا صـار طـاهراً، ويـرون أن الحديث «أطيعوا... ولو عبداً حبشياً» بأنه أخبار أحاد وليس فيها إيجاب[2].

والإمامـة عنـد المعتزلـة عقـد، لأن الإمـام يـأتي «باختيـار الغـير»، ولا يـراد بالعقـد مجرد البيعة «وإنما يعني الرضا والانقياد وإظهار ذلك[3]».

ولا مجال لنا للحديث عن الفكر الفلسفي السياسـي، فقد ظل هامشياً في دوره، فإذا نظر مثلاً إلى المدينة الفاضلة عند الفارابي/339هـ-950م/وجد أنها تعاونية يساعد أهلها بعضهم بعضاً على ما يجلب السعادة، والمهم هنا أن وجود المدينة الفاضلة يعتمد على الرئاسة الفاضلة وما يتمثل فيها من حكمة، والرئيس يوجه ويعطي الأوامر للآخرين ولا أحد يشرف عليه، أما أهل المدينة فهم فئات على مراتب متدرجة، كل تشرف على ما دونها، والعليا يشرف عليها الرئيس. فصلة

[1] القاضي عبد الجبار الهمذاني: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج20، ق1، ص252، 254، 258، 265.

[2] المرجع السابق، ج20، ق1، ص201، 204، ق2، ص170.

[3] المرجع السابق، ج20، ق1، ص251.

الرئيس بالمدينة توازي صلة الرأس بالجسم، وكأن المدينة هي التعبير الاجتماعي في الجسم، من حيث التعاون والترابط وتدرج المسؤولية، وهكذا فمؤهلات الرئيس متميزة و فائقة بل ومثالية[1].

وحين يتعرض الفارابي لمضادات المدينة الفاضلة يذكر بينها «المدينة الجماعية» وهي التي قصد أهلها أن يكونوا أحراراً يعمل كل واحد منهم ما يشاء، لا يمنع هواه في شيء أصلاً، ومن يحكمهم «كما جاء في السياسة المدنية» يتولى ذلك بموافقة المحكومين[2].

ويأتي ابن خلدون/780هـ-1378م/فلا يقتصر على عرض مفهوم الإمامة، بل يناقش أساس الاجتماع وقيام الدول، ويفحص المجتمعات الإسلامية ويفيد من تجاربه، ويأتي بنظرية العصبية ودورها المحوري في قيام الدول. وهو في تناوله للإمامة يكرر النظرية السنية كما عرضها الماوردي في الأساس، ولكن يجتهد في مسألة النسب القرشي، ويفسره بالعصبية، ويقر هذا الشرط ابتداء لتوافر العصبية لقريش، فلما تلاشت هذه العصبية، لم يبق له مبرر لفقدان الكفاية للإمام.

ومع أنه يرى الاختيار أساس الإمامة إلا أنه يقر العهد للابن صراحة، إذا كان في ذلك إيثار مصلحة أو تجنب فساد، ويورد أمثلة للعهد من الفترتين الأموية والعباسية، ويبررها برغبة أهل العصبية وبعدالة أصحاب العهد وحسن رأيهم للمسلمين[3].

---

[1] د. الدوري: الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي، ص73.

[2] أبو نصر محمد الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، القاهرة، مطبعة السعادة، 1969.

Erwin I. J. Rosenthal: Political thought in medieval Islam, An Introductory Outline, Cambridge University Press, 1958, p 122 off.
Naji Takriti: Yahya Ibn ‘Adi, p 213- 219.

[3] ابن خلدون: المقدمة، القاهرة، المطبع الأزهرية، 1930، ج1، ص346-350، 351-513.

ويلاحظ "ابن خلدون" أن الإمامة زمن الراشدين كانت تقوم على الشورى وأن أساسها الوازع الديني وبساطة المجتمع، وكانت الإمامة نوعاً من العقد، فتولية الخليفة تعبير عن اتفاق مشترك.

ولكن التحولات الاجتماعية بعد الفتوح أدت إلى الفتنة، ثم أفضت إلى ضعف الوازع الديني وظهور العصبية أساساً للسلطة، وتبع ذلك تدهور مفهوم الشورى، إذ انحسرت من الأمة إلى أصحاب العصبية وصار أهل الحل والعقد منهم، وحين تعتمد السلطة على العصبية فإن ذلك يعني تحولها التدريجي من الموافقة إلى الإكراه[1].

ولكن فكرة العقد، برأي ابن خلدون، بقيت بعد الفتنة في نطاق المجموعة الحاكمة «كما في الفترات الأموية والعباسية» لحاجة صاحب السلطة إلى موافقة أهل عصبية، ولكن الترف ومغريات السلطة تؤدي إلى سوء التصرف والاستبداد وتخطي الشريعة، وهذا يفضي من حكم العصبية إلى الحكم المطلق «المستند إلى المرتزقة» وإلى فساد السلطة ليؤدي إلى الانهيار.

وهذا الديالكتيك أضعف عصبية العباسيين «والعرب» وشجع على قيام عصبيات جديدة لأخذ السلطة في أماكن مختلفة ولإنشاء دول مستقلة وشبه مستقلة. وهذه العصبية الجديدة، عصبية الملك، أدت إلى زوال الخلافة كتطور تاريخي حتمي.

و"ابن خلدون" يشترط في القائم بأمور المسلمين «أن يكون من قوم أولي عصبية غالبة على من معها بعصرها»، ولكن هذه العصبية لا تعم الأقطار والآفاق في عصره، كما كان في القرشية، إذ الدعوة الإسلامية التي كانت لهم عامة، وعصبية

---

[1] ابن خلدون:، المقدمة، ج1، ص379، وما بعدها.

العرب كانت وافية بها، بل هي محلية، ويقول: ((وإنما تخص لهذا العهد كل قطر من تكون له فيه العصبية الغالبة))[1].

بقي أن نلاحظ أن ابن خلدون الذي يرى أن الاجتماع يتطلب الملك كضرورة للحياة الحضرية، يميز ثلاثة أنواع من الملك، أولها الملك الطبيعي ويبنى على القهر والتغلب، وتكون الأحكام فليه جائرة لأنها تمثل أعراض الحاكم وشهواته، وهذا الملك ينهار، لأن طاعة الناس لا تستمر وتبدأ المعصية المفضية إلى الهرج والقتل.

ثم الملك السياسي وهو يستند إلى قوانين عقلية، لا إلى الحكم المطلق للفرد، ووضع القوانين فيه ضمان الاجتماع وإرضاء حاجات الناس ويهيئ للدولة الاستقرار، خاصة إذا وضع القوانين عقلاء وأكابر الدولة، فتكون سياسية عقلية، وهذه القوانين تحقق المصالح الدنيوية، ولكنها لا تتناول النواحي الدينية.

وهذا يفضي به إلى الخلافة التي يستند فيها الحكم إلى الشريعة، فتحقق المصالح الدنيوية والأخروية، وهي لذلك النظام المثالي[2].

وبعد هذا العرض[3] يمكن ملاحظة ما يلي:
تمثل الاختيار والانتخاب في الخلافة زمن الراشدين، وذلك حسب رأي أقطاب الصحابة أو جماعة المدينة، ورافق ذلك الالتزام بمشاورة الصحابة في أمور العامة، وفي زمن الأمويين كان لرؤساء العشائر وخاصة في الشام، جنب الشخصيات الأموية، دور ملحوظ في الخلافة، ومرت الخلافة بأساليب – بين الاختيار والثورة

---

[1] المرجع السابق، ج1، ص354-379 وما بعدها.

M. M. Rabi: Political Theory of Ibn Khaldun (Leiden: E. J. Brill, 1967), p73 off.
Muhsin Mahdi: Ibn Khaldun's philosophy of history, (London ,George Allen, 1957).

[2] ابن خلدون: المقدمة، ج1، ص342-344.

[3] محمد يوسف موسى: نظام الحكم في الإسلام، القاهرة، دار المعرفة، 1964، يوسف إيبش: الإمامة عند السنّة، بيروت، دار الطليعة، 1966.

المسلحة والوراثة، إلا أنه لم تتكون أجهزة سياسية أو مؤسسات أخرى حسب المفاهيم الإسلامية.

ومع أن العباسيين جاؤوا نتيجة حركة شعبية ثورية، فإنهم بمنطلقاتهم السياسية لم يوفقوا لوضع مؤسسات حسب المبادئ الإسلامية، بل اتجهوا لتضخيم دور الخليفة، ولإضفاء منزلة خارقة على الخلافة، كما تأثروا بالتقاليد الإمبراطورية المحلية، وركزوا على مبدأ الوراثة وضربوا مفهوم الشورى. ولم تكن حالات الشغور وما رافقها من مجالس «من موظفين وعسكريين» طارئة، إلا دلالة على ذلك. كما أنهم سحقوا ما بقي من قوى في الحياة العامة، فاقتصر الأمر على التنظيم والعمل السري[1].

وحين استند العباسيون إلى المماليك والأتراك، أساؤوا بصورة بالغة إلى مفهوم الخلافة، فبدت بعيدة عن الأمة أو مفروضة بقوى أجنبية عليها، فبدأ الانحدار والتجزئة وتقلص سلطات الخلافة أيام البويهيين ثم السلاجقة و تحولت إلى شكل باهت.

ولكن ذلك لم يحل دون تبلور مفهوم الأمة كواقع على أساس ثقافي. وكان الفقهاء «وقد اتخذوا خطاً منفصلاً »ممثلو هذه الوحدة، وصارت الإمامة لديهم سبيل هذه الوحدة نظرياً ورمز الشريعة. وتمثل هذا في النظرية.

وإذا كان الفقهاء يخشون على الإمامة من الزوال، ولا يرون إنكار شرعية واقعها مهما تقلص ظلها وبهت سلطانها، خوفاً من الفتنة من جهة ومن بطلان المعاملات والأحكام وفق الشرع. ووضعوا التسويات التي قدروها، فإن ذلك لم يكن في حقيقته هو الأمر الطبيعي بل وفق قاعدة الضرورات تبيح المحظورات واستمروا يكررون المفاهيم الإسلامية جنب ما رأوه من ضرورات التسوية، رغم ما يبدو في

---

[1] د. الدوري: الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي، ص75.

ذلك من تناقض، وكانت الثغرة الكبرى في الفترات المختلفة غياب المؤسسات التي تعبر عن المفاهيم الإسلامية.

وعند النظر إلى الفكر العربي الإسلامي يبدو اتجاهه الأول إلى الأصول «القرآن والحديث»، وإلى التطبيقات زمن الراشدين، وهي منابعه التي يعترف بها إضافة إلى آثار الضرورة.

والفكر العربي الإسلامي في هذه المنابع يعتبر الأمة هي الأساس، فهي مصدر السلطة ولا تجتمع على ضلال.

وهذه الأمة تقوم على فكرة المساواة، لا سادة فيها أو مسودين، والشريعة هي أن تحدد لكل حقوقه ومسؤولياته، وكأن الفكرة الإسلامية تقوم على أساس أن الأمة طبقة واحدة، من أحرار متساوين يتفاضلون بالكفاية والعمل، والأمة هي التي تختار الإمام، دون تحديد لطريق الاختيار، سواء أكان انتخاباً مباشراً في المركز أو عن طريق أهل الرأي «الحل والعقد»، والاختيار والبيعة هي نوع من العقد. ويمكن القول إن العهد ليس تولية بل ترشيحاً، وإن التولية لا تتم إلا بالبيعة من الأمة أو من أهل الحل والعقد، الذين يمثلونها، والأساس أن الطاعة مفيدة باتباع الشرع «توفر العدالة»، والخروج عليه ينفي الطاعة، وللأمة أن تردع الإمام، ولها أن تعزله إن انحرف أو فقد القابلية حسب مقتضى الحال، وكان مبدأ رعاية وحدة الأمة وعدم الفرقة عاملاً مؤثراً، ولذا تباين الرأي بين الخروج ومقاومة الخليفة بالقوة وبين الصبر.

ويؤكد الفكر على الشورى وعلى دور أهل الحل والعقد، وهم في الأساس ممثلو الأمة، وإن فقد التحديد عددياً أو مؤسسياً، ويفترض أن تتوفر فيهم مؤهلات تؤهلهم لذلك.

وهناك استشارة أولي الرأي والعلماء في الأمور العامة، وتأكيد ذلك بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وما يتطلبه من حرية الرأي.

يبقى أن نلاحظ أن التطبيقات في الفترات التاريخية كانت في إطار المعروف، وكانت التسويات اجتهادات وقتية في ظروف معينة.

وإذا كنا نرى في هذه المبادئ ما يجدر التفكير فيه وتأكيده، فإن المشكلة أو الثغرة الكبرى هي في تكوين المؤسسات والمنظم التي تمكن من تطبيق الآراء وتضمن استمرار الأخذ بها أو تطويرها.

الشورى والديمقراطية

كثيراً ما يلجأ الكتاب والمفكرون «عند دراستهم لظاهرة ثقافية في نظام معين» إلى أن يقارنوا هذه الظاهرة بظاهرة أخرى في نظام آخر، وذلك بعد اقتلاعها من منظمتها والنظر إليها على انفراد مع العلم أن الظاهرة لا تحيا ممتلئة إلا بنسغ منظومتها الخاصة.

لقد أشار "توينبي" إلى أن الظاهرة عندما تعيش خارج منظومتها ونسغها الخاص تحاول أن تجذب إليها بعض الظواهر في منظومتها ليتسنى لها التكامل والترافد والاتساق والقوة[1].

فالقرآن الكريم عندما تحدث عن الحرية أكد أن هذه الحرية لا تعزز إلا في مجتمع عقيدة الإسلام، قال تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ البينة/ **1**، «أي أحرار».

ويمكن القول إن المنظومة الثقافية الغربية تقوم في لبها ولبابها على زواج الحرية والديمقراطية[2]، وفي إطار هذه القطبية «منظمة اللباب» ولدت نظرية حقوق الإنسان، أما المنظومة القيمية الثقافية الإسلامية «ممثلة في نظام مقاصد الشريعة» فقد عرفت بما يلي:

---

[1] أرنولد توينبي: العالم والغرب.

[2] د. ثروت بدوي: أصول الفكر السياسي والنظريات والمذاهب السياسية الكبرى، القاهرة، دار النهضة العربية، 1968– 1969، ص85.

إسعاد الفرد والجماعة وحفظ النظام وتعمير الدنيا بكل ما يوصل البشرية إلى الكمال والخير والمدنية[1].

والملاحظ أن هذا التعريف تضمن العناصر الآتية:

1-إسعاد الفرد والجماعة، وهذا الإسعاد يتضمن هذين العنصرين مع تحقيق التوازن بينهما، لأن الإسعاد لا يتم إلا بالنمو الكامل دون زيادة أو نقصان.

2-حفظ النظام بالمعنى القانوني وبشعبه الثلاث: حفظ الأمن، تحقيق الطمأنينة والسكينة، حفظ الصحة العامة.

3-تعمير الدنيا بالمعنى الخلدوني للإعمار: إعمار النفس والجسد، إعمار الاقتصاد، إعمار الاجتماع... إلخ.

هذه هي نظرية المقاصد الكلية، القاعدة الشريفة حسب وصف الجويني لها[2]، مع الإشارة إلى أن كثيراً من الفقهاء المحدثين وسعوا من نطاق النظرية المذكورة في قراءة جديدة إلى همسات الوحي الثاوية حصراً في نصوصه التي تملأ أحكامه ومعانيه.

ونظرية الحقوق الأساسية في الإسلام أشهر من أن تعرف، وحسبنا الرجوع إلى إعلان حقوق الإنسان وواجباته في الإسلام وإلى البيان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام وإلى مشروع وثيقة حقوق الإنسان في الإسلام وإلى مشروع إعلان حقوق الإنسان[3].

[1] الموسوعة الإسلامية الميسرة.

[2] إمام الحرمين أبو المعالي **الجويني**: غياث الأمم في التياث الظلم.

[3] للاطلاع على هذه الوثائق يراجع: د. محمد عابد الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1994، ص141.

وفي مقام الحديث عن الديمقراطية تكفينا الإشارة إلى هذا الميثاق الذي وضع عند بدء الخلق «خلق الله لآدم وذريته» والذي يؤسس الدين أي العلاقة بين الله والناس، ويتحول هذا العقد إلى عقد اجتماعي واقعي مع بداية قيام المجتمع الإسلامي[1].

ونحن لا ننكر أن المجتمعات الغربية ينعمون ويرفلون حالياً بمزيد من الحقوق إذا ما قورن بواقع المجتمعات الإسلامية، ولكننا نؤكد أن القرآن الكريم والسنة النبوية تضمنا المراكز القانونية ومسالك الحقوق والقيم الثاوية في المعاني والأحكام، ما يفوق كل توقع مما لا مجال لنظرية الحقوق الغربية أن ترقى إلى مستوى المنظومة الإسلامية لا سيما أن المنظومة الإسلامية يقصدها النظام الأخلاقي، وهذا ما لا نلمحه عند الغربيين.

فعلى سبيل المثال يعلن الإسلام إمهال المدين إذا كان معسراً، وهذا لا نراه أو نجده عند الغربيين، قال تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ﴾ البقرة/**280**، وثم النظام الأخلاقي للنظام القانوني ذو نتائج بالغة باهرة، وحسبنا الإشارة إلى أن أحد القضاة السبعة في المحكمة الدستورية العليا في الولايات المتحدة الأمريكية باع ضميره في قضية.

نعود فنؤكد أن رائعة الديمقراطية الغربية تجلت في اتحادها الوطيد مع الحرية، لكن الديمقراطية في الإسلام – كتوأمها الحرية – جزء لا يتجزأ من العقيدة، بما يتضمن ذلك من التواشج مع الأخلاق، وما يترتب على ذلك من نتائج.

---

[1] يقصد بهذا الميثاق قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴿172﴾ أَوْ تَقُولُواْ إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾ الأعراف/**172-173**.

ويتضح من آية الشورى أنه سبحانه وتعالى (وضع الشورى، بين فرضين تعبدين، فالإيمان هو الإيمان بالله، الواحد خالق السموات والأرض، والإسلام هو الاستجابة لرب العالمين، ووضع الإيمان والإسلام ثلاثة شروط:

ومن هنا نرى أن الشورى جزء أساسي من الإيمان والاستجابة لرب العالمين، مع الصلاة والإنفاق، فهي في الآية مبدأ عام في بنية الإيمان والإسلام، مثل أي ممارسة أخرى على المستوى السياسي والاقتصادي)، ومن هنا جاء الإسلام ليفهم الناس أن أي حركة ثورية تكافح من أجل نظرية العقيدة وحرية الرأي، إنما تكافح من أجل الشورى، وأن الذي يمنع الشورى، ولا يؤمن بها كمانع الصلاة والزكاة تماماً. وهذا الترسيخ الشوري في العقائدية البحتة، قبل أي ممارسة أخرى، فالمسلم لا يقبل بديلاً عن الشورى، من حيث المبدأ، لأنها تدخل في أساس عقيدته وعبادته[1].

فالشورى في الإسلام مرتبطة بالعقيدة وإن الديمقراطية بارتباطها بالعقيدة أفضل صيغة للحكم باعتبارها حكم الجماعة نفسها بنفسها[2].

ويقرر "الدكتور أبو المجد" أن الحكم يكون ديمقراطياً بقدر التزامه بالمبادئ الأساسية التي وردت في القرآن الكريم وبالسنة وعلى رأسها:

أ- مبدأ الشورى.

ب- مسؤولية الحكام في أعمالهم.

ج- مبدأ سيادة التشريع.

د- مبدأ احترام حقوق الأفراد وحرياتهم[1].

---

[1] د. محمد شحرور: الدولة والمجتمع، ص1500، دمشق، دار أنعام للتوزيع والنشر.

[2] د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري: نظام الحكم في الاسلام أطروحة دكتوراه حول الشورى، القاهرة، مطبعة السياسة، 1981، ص423.

ويرى الشيخ محمد "الغزالي" أن من هواة الكلام في الإسلام جماعة رفضت أن تكون الأمة مصدر السلطة و يتساءل لماذا؟ الجواب لأن الحاكمية لله لا للشعب وظاهر أن ذلك لعب بالألفاظ أو جهل بالتشريع أو خدمة للاستبداد السياسي[2].

ومع ذلك بالديمقراطية من إفراز العقل البشري، فهي تعبير عن المصالح والبيئة والمصالح القومية، ولها أصول فلسفية تختلف من مجتمع إلى آخر خلاف الشورى، فهي ثابتة في مبادئها وأصولها مع خضوع فروعها وتفاصيلها لقانون التطور المجتمعي[3].

ويرى "عدنان سعد الدين" أن ثمة عناصر مشتركة وتقاطع واسع بين الديمقراطية والشورى في الشريعة الإسلامية، فكلاهما يعارض القرابة والديكتاتورية والاستبداد[4].

ويؤكد عبد الكريم غلاب إلى ضرورة استخلاص القاسم المشترك بين الشورى والديموقراطية[5].

والإجماع ليس في الأمور السياسي فحسب، بل هو من صميم القضايا الدينية، «الإجماع على مصحف واحد[6]».

---

[1] د. أحمد كمال أبو المجد: رؤية إسلامية معاصرة، دار الشروق، 1996، ص30.

[2] الشيخ محمد الغزالي: أزمة الشورى في المجتمعات العربية الإسلامية، ص45.

[3] عز الدين الخطيب التميمي: الشورى في الاسلام، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، ج3، ص1123.

[4] عدنان سعد الدين: أصول العمل السياسي للحركة الإسلامية المعاصرة.

[5] عبد الكريم غلاب: التطور الدستوري والنيابي في المغرب، 1988، ص25.

[6] أحمد الموصلي: جدليات الشورى والديموقراطية، المستقبل العربي، عدد 265، آذار 2000، ص20.

و**الخلاصة** فالديموقراطية مبدأ إنساني عالمي، صاغته الشعوب من أجل حكم نفسها وتقرير سياديتها، وهذا المبدأ العالمي – وكأي مبدأ عالمي – له سمته الخاصة suis généric الإسلامية التي تقررت وثبتت وتوطدت بالوحي بشكل ثابت وعام ومرتبط بالعقيدة والإيمان الإسلامي، فهو جزء من المنظومة الإسلامية تتجلى وتتوج بقيمها ومنابتها.

ويشير "الدكتور الجابري" إلى نقطة هامة وهي أن الديموقراطية «الحكم الجماعي أو حكم الشعب نفسه بنفسه» كان غائباً في نظام القيم العربية الإسلامية، أي كان من اللا مفكر فيه[1].

ونعتقد أن هذا القول فيه شيء من الجور وكثير من التعميم لسبب بسيط هو أن الشورى بقيت مطلباً شعبياً عند الفقهاء العضويين وعند حركات المعارضة حتى إن الخوارج أقاموا دولتهم في المغرب العربي، وعينوا أحد حكامهم رجلاً زنجياً.

وجاءت التطورات السياسية في القرن الهجري الأول لتتجاوز بالمفهوم الحدود التي كانت له أيام الراشدين، فقد ثار عبد الله بن الزبير/عام63 للهجرة/، على يزيد بن معاوية داعياً لإعادة الأمر شورى، وفهم المتذمرون من السلطة الأموية أنهم مدعوون لانتزاع حق الأمة في السلطة من يزيد، فيذكر "ابن سعد" في **الطبقات** والبلاذري في **أنساب الأشراف**[2]، أن مئات من الموالي والخوارج توافدوا على مكة فالتفوا حول ابن الزبير، ودافعوا عن البيت الحرام في حصاره الأول/عام 64 للهجرة/، فما لبث يزيد بن معاوية أن توفي، فسارع عبد الله بن الزبير إلى الطلب

---

[1] د. محمد عابد الجابري: قضايا في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1997، ص71.

[2] ابن سعد: الطبقات الكبير، 5/119، والبلاذري: جمل من أنساب الأشراف، 5/188. وقارن التاريخ للطبري، 2/22، ومحاضرتي مسألة الشورى بين النص والتجربة التاريخية للأمة، غير منشورة، ص5- 10.

من كبار القرشيين بمكة أن يعقدوا له بالخلافة، من أجل الشورى، فغضب هؤلاء وغادروا مكة دون مبايعة لابن الزبير.

ويعني هذا أن عامة المسلمين من غير قريش كانوا يرون أن الشورى تعني أن العقد والبيعة حق لسواد المسلمين وعامتهم، وكان لا بد من الانتظار للقرن الثاني ليتبلور هذا الاتجاه في فهم الشورى تماماً حين رأى مرجئة الكوفة أن الجماعة والشورى وأولي الأمر، كلها تعني السواد الأعظم من المسلمين[1].

وتابع هذا الاتجاه تدعيم أطروحته هذه في القرنين الثالث والرابع للهجرة فقد ذهب "الحارث بن أسد المحاسبي"/243هـ/والإمام أحمد بن حنبل/241هـ/إلى أن العقل غريزة[2]، يقول "المحاسبي": ((إن العقل غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطلعوا عليها من أنفسهم برؤية ولا بحس ولا ذوق ولا طعم فهو لا يُعرف إلا بفعاله في القلب والجوارح))، وقد كان المتفلسفون والمتأثرون بالترجمات عن اليونانية من معاصري "المحاسبي وأحمد"

---

[1] استندت في ذلك إلى عدة أمور: أولها ما سمي بحديث افتراق الأمة: "تفترق أمتي... إلخ"، والذي تنتهي بعض رواياته: كلها في النار إلا واحدة، وهم السواد الأعظم أو هي السواد الأعظم، ورواة هذه النهاية من المؤمنين الذي يرجعون فيها إلى الصحابة بالكوفة: عبد الله بن مسعود، وأبي مسعود الأنصاري، وأبي موسى الأشعري، وثانيها تفسير أولي الأمر وحبل الله في القرآن بأنهما الجماعة من جانب مفسرين معروفين بالإرجاء، وثالثها ما هو مذكور في تاريخ الطبري من حديث وفد المرجئة عام 100 للهجرة، مع عمر بن عبد العزيز. قارن عن ذلك كله الشاطبي: الاعتصام 261/1، وما بعدها. ومقالة د. رضوان السيد: رؤية الخفة وبنية الدولة في الإسلام، مرجع سابق، ص24- 30.

[2] الحارث بن أسد المحاسبي: العقل وفهم القرآن، تحقيق ودراسة حسين القوتلي، ط2، بيروت 1978، ص201- 203، وانظر عن رأي الإمام أحمد أبو يعلى الفراء: العدة في أصول الفقه، تحقيق أحمد بن علي سير المباركي، بيروت، 1980، ص559- 560، ويذكر ابن الجوزي في ذم الهوى، ص5-6، أن أصحاب أبي حنيفة يذهبون مذهب أحمد في العقل.

يذهبون إلى أن العقل/جوهر أو جوهر فرد فيه جزء إلهي يخص المبدأ الأول به بعض البشر من الحكماء الذين يستبطنون بذلك ملكة تدبير العالم أو المدينة بالقوة وإن لم يتمكنوا من تدبيرهما بالفعل[1].

فذهاب المحدثين والفقهاء والأصوليين إلى أن العقل غريزة، يعني أنها شائعة في البشر، ولأن العقل مدبر للفرد، والعقل الجمعي مدبر للجماعة، فإن معنى ذلك أن السلطة شائعة في الجماعة وليست قصراً على فرد أو ملة[2].

---

[1] هذا هو مذهب الكندي/252هـ/قارن عنه: رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، 1970، م1، ص166، ومذهب الفارابي/339هـ/قارن عنه السياسة المدنية، ص32-35، ومذهب ابن سينا/428هـ/قارن عنه: رسالة في النفس وبقائها ومعادها، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة 1952، ص111- 112، فالعقل الذي هو مدبر الوجود بسبب ماهيته الإلهية متقدم على الوجود بل إنه يكون هو سبب ذلك الوجود، فرئيس المدينة ينبغي أن يكون هو أولاً ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها (الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص120)، وكان المحدثون والفقهاء والأصوليون يعرفون ذلك عن الفلاسفة فيقول أبو يعلى/458هـ/القاضي أبي يعلى: المعتمد في أصول الدين (ص101- 102): "والعقل ليس بجوهر ولا جسم واحد بل هو بعض العلوم الفردية – خلافاً للفلاسفة في قولهم إنه جوهر بسيط" وقد أوضح ابن تيمية/718هـ/الفروق بين العقلية في كتابه الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، طبع الرياض 1956، ص46- 47.

[2] هذا التصور شائع في سائر كتب الأصول منذ القرن الرابع وما بعد، لكن البعض يؤثر القول إن العقل غريزة، والبعض الآخر يقول إنه علم ثم جرى تقسيم العقل إلى غريزي ومكتسب. وقد درست المسألة كلها بالتفصيل في مقال د. رضوان السيد عن العقل والدولة في الإسلام، في كتابه الأمة والجماعة والسلطة، بيروت 1984، ص178- 200.



السيرة الذاتية

الدكتور برهان خليل زريق

ولد في محافظة اللاذقية – قضاء الحفة– قرية الجنكيل (القادسية حالياً)، 1933.

المؤهلات العلمية:

- الثانوية العامة الفرع العلمي – ثانوية البنين(جول جمال) اللاذقية عام 1951.
- إجازة في الآداب – قسم اللغة العربية وعلومها – جامعة دمشق عام 1958.
- إجازة في الحقوق – جامعة حلب عام 1965.
- ماجستير في القانون الإداري من كلية الحقوق جامعة القاهرة عام 1970.
- دكتوراه في الحقوق – جامعة المنصورة عام 1984.

العمل المهني:

- التدريس في ثانويات محافظة اللاذقية عامي 1952-1953.
- العمل في المديرية العامة للتبغ والتنباك حتى عام 1975.
- العمل في مهنة المحاماة من بداية عام 1976 حتى آذار 2007.

النشاط المجتمعي:

- عضو في الاتحاد الاشتراكي فرع سوريا حتى عام 1975.
- عضو نقابة المحامين حتى عام 2007.
- عضو المؤتمر القومي العربي حتى وفاته 2015.
- شارك في العديد من الندوات والمؤتمرات أبرزها ندوة الوقف التي أقامها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت عام 2002.

✓ تم الاستعانة بخدمات محرك البحث Google لتدقيق وتصويب أسماء المراجع والمؤلفين، وبعض محتويات هذا المؤَلف بسبب رحيل الكاتب قبل النشر، فالشكر كل الشكر للقائمين على هذا المحرك للخدمات الجليلة التي تقدم للإنسانية.

محتوى الكتاب